قدیم ہندوستان کی ثقافت و تہذیب
تاریخی پس منظر میں
مصنف
ڈی۔ ڈی کوسمبی
مترجم
بالمکند عرش ملسیانی
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نئی دہلی

قدیم ہندوستان کی ثقافت و تہذیب
تاریخی پس منظر میں

مصنف

ڈی۔ ڈی۔ کوسمبی

مترجم

بالمکند عرش ملسیانی

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

وزارت ترقی انسانی وسائل

حکومت ہند

ویسٹ بلاک۔1، آر۔ کے۔ پورم، نئی دہلی۔110066

پیش لفظ

"ابتدا میں لفظ تھا۔ اور لفظ ہی خدا ہے"

پہلے جمادات تھے۔ ان میں نمو پیدا ہوئی تو نباتات آئے۔ نباتات میں جبلت پیدا ہوئی تو حیوانات پیدا ہوئے۔ ان میں شعور پیدا ہوا تو بنی نوع انسان کا وجود ہوا۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ کائنات میں جو سب سے اچھا ہے اس سے انسان کی تخلیق ہوئی۔

انسان اور حیوان میں صرف نطق اور شعور کا فرق ہے۔ یہ شعور ایک جگہ پر ٹھہر نہیں سکتا۔ اگر ٹھہر جائے تو پھر ذہنی ترقی، روحانی ترقی اور انسان کی ترقی رک جائے۔ تحریر کی ایجاد سے پہلے انسان کو ہر بات یاد رکھنا پڑتی تھی، علم سینہ بہ سینہ اگلی نسلوں کو پہنچتا تھا، بہت سا حصہ ضائع ہو جاتا تھا۔ تحریر سے لفظ اور علم کی عمر میں اضافہ ہوا۔ زیادہ لوگ اس میں شریک ہوئے اور انھوں نے نہ صرف علم حاصل کیا بلکہ اس کے ذخیرے میں اضافہ بھی کیا۔

لفظ حقیقت اور صداقت کے اظہار کے لیے تھا، اس لیے مقدس تھا۔ لکھے ہوئے لفظ کی، اور اس کی وجہ سے قلم اور کاغذ کی تقدیس ہوئی۔ بولا ہوا لفظ، آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ ہوا تو علم و دانش کے خزانے محفوظ ہو گئے۔ جو کچھ نہ لکھا جا سکا، وہ بالآخر ضائع ہو گیا۔

پہلے کتابیں ہاتھ سے نقل کی جاتی تھیں اور علم سے صرف کچھ لوگوں کے ذہن ہی سیراب ہوتے تھے۔ علم حاصل کرنے کے لیے دور دور کا سفر کرنا پڑتا تھا، جہاں کتب خانے ہوں اور ان کا درس دینے والے عالم ہوں۔ چھاپہ خانے کی ایجاد کے بعد علم کے پھیلاؤ میں وسعت آئی کیونکہ وہ کتابیں جو نادر تھیں اور وہ کتابیں جو مفید تھیں آسانی سے فراہم ہوئیں۔

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اچھی کتابیں، کم سے کم قیمت پر مہیا کرنا ہے تاکہ اردو کا دائرہ نہ صرف وسیع ہو بلکہ سارے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور پڑھی جانے والی اس زبان کی ضرورتیں پوری کی جائیں اور نصابی اور غیر نصابی کتابیں آسانی سے مناسب قیمت پر سب تک پہنچیں۔ زبان صرف ادب نہیں، سماجی اور طبعی علوم کی کتابوں کی اہمیت ادبی کتابوں سے کم نہیں، کیونکہ ادب زندگی کا آئینہ ہے، زندگی سماج سے جڑی ہوئی ہے اور سماجی ارتقاء اور ذہنِ انسانی کی نشو و نما طبعی، انسانی علوم اور ٹکنالوجی کے بغیر ممکن نہیں۔

اب تک بیورو نے اور اب تشکیل کے بعد قومی اردو کونسل نے مختلف علوم اور فنون کی کتابیں شائع کی ہیں اور ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ یہ کتاب اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ امید ہے یہ اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔ میں ماہرین سے یہ گذارش بھی کروں گا کہ اگر کوئی بات ان کو نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ اگلے ایڈیشن میں نظر ثانی کے وقت خامی دور کردی جائے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ بھٹ
ڈائریکٹر
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان
وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند، نئی دہلی

فہرست

دیباچہ

تاریخ گو ، بن دینا یقیناً تاریخ لکھنے سے زیادہ وقیع ہے ، بالکل ویسے ہی جیسے موسم کے بارے میں کچھ نہ کچھ کرنا محض باتیں کرنے سے بہتر ہے۔ ایک آزاد پارلیمانی جمہوریت میں ہر ایک شہری جب نمائندگان کا انتخاب کرتا ہے تاکہ وہ اس کی جانب سے بحث و تقریر کریں اور اس خصوصی استحقاق و اعزاز کے صلہ میں خود اس پر ٹیکس نافذ کریں تو مفروضہ طور پر وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ اپنے اس انتخابی عمل کے ذریعہ وہ بذاتِ خود ایک تاریخ کی تعمیر کر رہا ہے۔ بعض لوگوں کو اب یہ شک وشبہ ہونے لگا ہے کہ صرف اتنا ہی کافی نہیں اور اگر جلد ہی اس سے زیادہ کچھ اور نہ کیا گیا تو ہو سکتا ہے کہ ہمی دور کے ساتھ ساری تاریخ ہی یکایک ختم ہو کر رہ جائے۔

حقیقت یا عقلِ عامہ کی پابندیوں سے آزاد ہو کر ہندوستان کے شاندار ماضی کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس کا اکثر و بیشتر حصہ خود ہندوستانی انتخابات سے بھی زیادہ آزاد قسم کی چیز ہے۔ پیچ در پیچ بحث و مباحثہ کا ایک گرداب ہے جو تاریک و مبہم تاریخوں نیز راجاؤں اور مذہبی سربراہوں کے واجبی طور پر تاریک و مبہم سوانح حیات کے گرد رقصاں نظر آتا ہے۔ مجھے محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستانی تاریخ کی خاص دھاراؤں کی نقشہ بندی کرنے کے سلسلے میں اس سے زیادہ کامیابی حاصل کی جا سکتی تھی حالانکہ یہاں اس نوعیت کے ماخذی مواد کا فقدان ہے جو دوسرے ممالک میں ایک مورخ ضروری و لازمی خیال کرتا۔ بہر حال یہی وہ چیز ہے جس کے حصول کے لیے کم سے کم عالمانہ نمود و نمائش کے ساتھ اس کتاب میں کوشش کی گئی ہے۔

میں خاص طور پر جان ارون کا ممنون ہوں جنھوں نے کتاب کو اس کے مقررہ مقصد کے لیے مناسب بنانے کے سلسلے میں خصوصی مشورے دیے۔ نیز تصویروں کے انتخاب اور طباعت کے مراحل طے کرنے میں بھی مدد دی۔ انگلستان میں اس کتاب کے ناشر تلاش کرنے میں بھی انھوں نے پروفیسر اے۔ ال۔ بیشم نے جو پیش قدمی کی اس کے لیے بھی ان دونوں کا ممنون ہوں بسمر

سوئن جناہ نے اپنے قابلِ قدر ذخیرے میں سے ہندوستان کے قبائلی و دیہی زندگی کے متعلق چند تصویریں اس کتاب میں شامل کرنے کی ازراہِ عنایت اجازت دی۔

مجھے مارگیریٹ ہال کا اور مسز سیمون ٹیمولاف کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے۔ اوّل الذکر نے نقشوں اور خاکوں پر نہایت محنت کے ساتھ نظرِ ثانی کی اور مسٹر سیمون ٹیمولاف نے اس تمثیلی مواد کے فوٹو لیے اور عکس اتارے جو سوویت یونین میں ہے۔

اس کتاب کو اگر کسی بھی جدت کا ادعا ہو سکتا ہے تو اس کا تمام تر انحصار اس عملی محنت و مشقت پر ہے جو ایک آزاد عامل کی حیثیت سے انجام دی گئی ہے میرے وہ دوست اور شاگرد جنھوں نے میرے طریقِ کار پر اعتماد کا اظہار کیا اور ولولہ انگیز سرگرمی سے ان کو سہارا دیا ان احسان کا چند سطروں میں ذکر نہیں کیا جا سکتا۔۔۔

ڈی۔ ڈی۔ کوسمبی
مکان 803
پونا۔4۔ ہندوستان
31 جولائی 1964ء

باب 1

تاریخی تناظر

1-1 منظرِ ہند

ایک غیر جذباتی مشاہد اگر ہندوستان پر غیر جانبدارانہ عمیق نظر ڈالے تو اس کی دو باہم متناقض خصوصیات سے ضرور متاثر ہوگا۔ یعنی بہ یک وقت رنگا رنگی اور یک رنگی۔

یہ لا انتہا ہی تنوع حیرت خیز ہے اور اکثر و بیشتر بے جوڑ اور غیر متناسب بھی۔ لباس، زبان، شکل و صورت، رہن سہن کے معیار، آب و ہوا، جغرافیائی خصوصیات وغیرہ سب ہی ممکن ترین شدید اختلافات کے آئینہ دار ہیں، نسبتاً متمول ہندوستانی یا تو مکمل یورپی وضع میں ملبوس ہوتے ہیں یا ایسے لباس پہنتے ہیں جن سے مسلم اثرات نمایاں ہوتے ہیں یا پھر متعدد و مختلف رنگین ہندوستانی انواع کی ڈھیلی ڈھالی اور قیمتی پوشاکیں زیب تن کرتے ہیں۔ معاشرے کے پست تر طبقے میں وہ دیگر ہندوستانی لوگ ہیں جو چیتھڑوں میں نظر آتے ہیں۔ ایک چھوٹی سی لنگوٹی سے قطع نظر تقریباً برہنہ۔ یہاں کوئی قومی زبان یا حروف تہجی نہیں۔

ایک دس روپے کے نوٹ پر درج زبانیں اور رسوم خط نظر آتے ہیں کوئی ایک ہندوستانی نسل نہیں گورے رنگ اور نیلی آنکھوں والے بھی یقینی طور پر اسی قدر ہندوستانی ہیں جس قدر کالے رنگ اور سیاہ آنکھوں والے۔ ان دونوں اقسام کے مابین ہمیں ہر ایک مختلف درمیانی نوعیت کے لوگ ملتے ہیں۔ البتہ ان کے بال عام طور پر سیاہ ہوتے ہیں۔ ہندوستانیوں کی کوئی امتیازی و مخصوص غذا نہیں لیکن چاول سبزیاں اور مسالے یورپ سے زیادہ یہاں کھائے جاتے ہیں۔ شمالی ہندوستان کے باشندے کو جنوبی ہند کی غذا اور جنوبی ہند کے رہنے والے کو شمالی ہند کی غذا بد ذائقہ معلوم ہوتی ہے۔ کچھ لوگ گوشت مچھلی اور انڈوں کو چھوتے بھی نہیں۔ بہت سے ایسے بھی ہیں جو گائے کا گوشت کھانے کے مقابلہ

ہیں کچھ گوں مرجانا پسند کرتے ہیں اور واقعی مر بھی جاتے ہیں جب کہ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو اس قسم کی پابندیوں پر عمل نہیں کرتے۔ ان غذائی روایات کا تعلق ذاتی ذوق و پسند نہیں بلکہ مذہب سے ہے۔ آب و ہوا کے معاملہ میں بھی یہ ملک تنوعات کا ایک پورا سلسلہ پیش کرتا ہے۔ ہمالیہ پہاڑوں میں دوامی برف۔ کشمیر میں شمالی یورپ جیسا موسم راجستھان میں گرم ریگستان جنوبی جزیرہ نما میں بسالٹ پتھروں کے ٹیلے اور گرانیٹ پتھروں کے پہاڑ۔ آخری جنوبی سرے پر منطقہ حارہ جیسی گرمی۔ مغربی گھاٹ پر پہاڑوں سے کٹی ہوئی ہیں گھنے جنگل دو ہزار میل لمبا ساحل سیلابی مٹی سے بنی ہوئی وسیع و زرخیز وادی میں گنگا کا ایک عظیم دریائی نظام۔ نسبتاً کم پیچیدہ نظام رکھنے والے دیگر بڑے بڑے دریا۔ چند قابل ذکر جھیلیں۔ کچھ اور اڑیسہ کے دلدلی علاقے۔ یہ سب مل ملا کر برصغیر کی تصویر کو مکمل کرتی ہیں۔

ایک ہی صوبے ضلعے یا شہر میں ہندوستانیوں کے درمیان ثقافتی اختلافات اسی قدر وسیع ہیں جس قدر ملک کے مختلف حصوں کے درمیان جسمانی اختلافات پائے جاتے ہیں۔

عہد حاضر کے ہندوستان نے ٹیگور کے روپ میں عالمی ادب کی ایک ممتاز شخصیت کو جنم دیا مگر ٹیگور کی رہائش گاہ سے آسان فاصلہ پر ہی سنتھال اور دوسرے جاہل پائے جاتے ہیں جن کو ابھی تک ٹیگور کے وجود کی خبر نہیں۔ ان میں کچھ تو ابھی بمشکل ہی اسی منزل ارتقا سے آگے بڑھ سکے ہیں جس کو غذا اندوزی کا دور کہا جاسکتا ہے۔ کسی عالیشان جدید شہری عمارت سے مثلاً بنک سرکاری دفتر، فیکٹری، کارخانہ یا سائنسی ادارے کو لیجیے اس کا نقشہ کسی یورپی ماہر فن تعمیر یا اس کے کسی ہندوستانی شاگرد نے بنایا ہوگا۔ لیکن وہ بدنصیب کاریگر جنھوں نے فی الحقیقت یہ عمارت تعمیر کی انتہائی گورے اوزار استعمال کرتے ہیں ممکن ہے کہ ان کی اُجرت بھی یک جائی طور پر وصول کی گئی ہو جو ان کی چھوٹی سی پیشہ ورانہ تنظیم کا سربراہ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی قوم کا سردار بھی ہوتا ہے۔ یقیناً یہ کاریگر ان لوگوں کے کام کی نوعیت کو شاذ و نادر ہی سمجھ سکتے ہیں جن کے استعمال کے لیے یہ عمارتیں کھڑی کی گئی تھیں۔ کارخانوں کے پیچیدہ مشینی پیداوار اور سائنس کا خود تصور ہی ان انسانوں کی ذہنی رسائی سے باہر ہے جو حد سے زیادہ مزروعہ زمینوں کے کنارے یا جنگلوں میں فلاکت کی زندگی بسر کرتے آئے ہیں۔ ان میں بیشتر تو قحط کی وجہ سے جنگلوں سے نکلنے پر مجبور ہوئے ہیں اور شہروں میں اگر انتہائی سستے اور غلام قسم کے مزدور بن کر رہ گئے ہیں۔

تاہم اس ظاہری رنگارنگی کے باوجود ایک دوگانہ یک رنگی بھی پائی جاتی ہے معاشرے کے اعلاترین حصے میں حکمراں طبقے کی وجہ سے بعض مشترک خصوصیات موجود ہیں یہ طبقہ ہندوستانی بورژوا طبقہ جو زبان علاقائی تاریخ اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کے باعث منقسم ہے لیکن اس کے باوجود مفادات کی یکسانیت نے اس کو دو جماعتوں کی شکل میں متحد کر دیا ہے۔ مالیات اور مشینی صنعت پیداوار اور اصلی سرمایہ دار بورژوا طبقے کی ہاتھ میں ہیں۔ اس پیداوار کی تقسیم پر دکان داروں کا ادنا بورژوائی طبقہ چھایا ہوا ہے جو اپنی کثیر تعداد کے باعث خوفناک حد تک طاقت ور ہے۔ بے حد کثیر مقدار میں غذائی پیداوار چھوٹے چھوٹے قطعات پر ہوتی ہے۔ ٹیکسوں اور کارخانے کے تیار شدہ سامان کے لیے نقد روپیہ ادا کرنے کی ضرورت سے کاشتکار بادل ناخواستہ چھوٹے بورژوا طبقے کا ایک پس ماندہ بازو بننے پر مجبور کرتی ہے۔ زرعی پیداوار کا معمولاً فالتو حصہ بھی درمیانی لوگوں کو مہاجنوں کے ہاتھ میں رہتا ہے جو بالعموم اعلا بورژوا نہیں بن سکتے۔ انتہائی مالدار کاشتکاروں اور ساہوکاروں کے درمیان نمایاں فرق نہیں ہے۔ نقد روپیہ لانے والی کچھ فصلیں بھی ہیں مثلاً چائے، قہوہ، کپاس، تمباکو، پٹ سن، کاجو، موم گنا، ناریل وغیرہ جو کہ بین الاقوامی منڈیوں سے وابستہ ہیں بعض اوقات ان کی کاشت جدید قسم کے سرمایہ دار مالک مشینی طریقوں سے بڑے بڑے قطعات پر کرتے ہیں۔ اعلا مالیات جو زیادہ تر غیر ملکی ہوتی ہے ان کی قیمتوں کا تعین کرتی ہے اور حقیقی خالص منافع کو سمیٹ لے جاتی ہے۔ دوسری طرف عام ضرورت کے سامان کی قابل لحاظ مقدار خصوصاً برتن اور کپڑا ابھی تک دستکارانہ طریقوں سے بنائی جاتی ہے۔ اور کارخانوں کے تیار کردہ مال کے مقابلہ میں اپنے وجود کو قائم رکھنے میں کامیاب رہی ہے۔ بورژوائی طبقے کی یہی دونوں جماعتیں سیاسی میدان پر کلی طور سے چھائی ہوئی ہیں اور ان کے ساتھ ساتھ پیشہ ور (مثلاً وکلا وغیرہ) اور دفتری کارکنوں کا ایک طبقہ بھی ہے جو ان کو قانون ساز اداروں نیز نظام حکومت کی مشینری کے ساتھ مربوط کرنے کے لیے رشتۂ اتحاد کا کام کرتا ہے۔

ہمیں یہ امر ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ تاریخی وجوہ کی بنا پر ہندوستان میں حکومت ایک عظیم ترین واحد ناظم کاروبار کی حیثیت بھی رکھتی ہے۔ ایک بڑے سرمایہ دار کی حیثیت سے ہمیں کا اثاثہ ہندوستان کے تمام نجی سرمایہ داروں کے مجموعی اثاثے کے برابر ہے اگر چہ اس کا یہ سرمایہ چند مخصوص نوع کے کاروبار میں ہی مرکوز ہے۔ ریلوے ہوائی سروس ڈاک تار، ریڈیو، ٹیلیفون بعض بینک بیمہ کمپنیاں اور دفاعی صنعتیں کلیتاً حکومت کے ہاتھ میں ہیں اور کوئلہ اور بجلی کی پیداوار کا

بھی کچھ حد تک یہی حال ہے تیل کے کنوئیں بھی حکومت ہی کی ملک ہیں تیل صاف کرنے کے بڑے بڑے کارخانے اگرچہ ابھی تک غیر ملکی کمپنیوں کے ہاتھ میں ہیں مگر حکومت کے قائم کردہ کارخانے بھی جلد ہی پوری طرح کام کرنے لگیں گے۔ فولاد کی صنعت زیادہ تر پرائیویٹ ملکیت تھی مگر اب لوہے اور فولاد کی تیاری بڑے پیمانہ پر حکومت نے شروع کر دی ہے۔ اس کے برعکس حکومت غذا پیدا نہیں کرتی۔ جب غذائی قلت کی وجہ سے (جو عموماً مصنوعی اور دکان داروں کی پیدا کردہ ہوتی ہے) اس سے مزدوروں کے شہر سے بھاگ جانے کا خطرہ لاحق ہوتا ہے تو بڑے بڑے صنعتی مرکزوں میں ریاست غیر ملکوں سے درآمد کیا ہوا غلہ راشن کے ذریعے تقسیم کرتی ہے۔ اور یہ طریق کار چھوٹے اور بڑے دونوں بورژوائی حلقوں کو مطمئن کر دیتا ہے کیونکہ اس سے ان دونوں میں سے کسی کے منافع میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی۔ غیر یقینی غذائی صورت حال کا کھلا ہوا علاج اور استحکام پیدا کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ زرعی ٹیکس جنس کی شکل میں وصول کیے جائیں اور غذا کی ذخیرہ اندوزی اور تقسیم کا کام موثر طریقہ پر حکومت کے ہاتھ میں ہو۔ اگرچہ یہ تجویز بار ہا پیش کی گئی ہے اور قدیم ہندوستان میں یہی طریقہ رائج تھا، لیکن اب تک اس سلسلے میں کچھ کیا گیا نہیں ہے۔ درآمد کیا ہوا اناج نہ تو عمدہ آب کشتوں کے ذریعے جہازوں سے اتارا جاتا ہے اور نہ جدید قسموں کے گوداموں میں رکھا جاتا ہے اور حد یہ ہے کہ ایسے میکانکی طریقوں سے صاف بھی نہیں کیا جاتا۔ روزمرہ کی استعمال کی استعمال کی اشیا کی پیداوار پرائیویٹ ہاتھوں میں ہے، اس میں بھی دو وجوہ کی بنا پر ریاست کی مداخلت ضروری ہے اول یہ کہ اس کے بغیر بے لگام حرص و طمع اور بے قابو پیداوار کی ضرب سے معیشت پارہ پارہ ہو کر رہ جائے گی۔ خصوصاً اس حالت میں جب کہ بہت سا خام مال اور تقریباً تمام مشینیں بہت ہی کم یاب زرِ مبادلہ خرچ کر کے منگانی پڑتی ہیں۔ دوسرے یہ کہ بورژوا طبقہ جب برسرِ اقتدار آیا ہوا تو اسے قلتِ اشیا کی معاشیات، پابند و محدود پیداوار اور سیاہ بازاری کا پورا علم تھا اور یہ علم اس نے دو عظیم عالمی جنگوں کے باعث پیدا ہونے والی قلتِ اشیا کے زمانے میں حاصل کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہی جنگیں اور اشیا کی قلتیں سرمایہ اندوزی کا باعث اور بالآخر برطانوی ہاتھوں سے ہندوستانی ہاتھوں میں اقتدار منتقل ہونے کا سبب ہوئیں۔ مثال کے طور پر حکومت جراثیم کش —————— اور مفرد ادویات (Drugs) کی تیاری کی بڑے پیمانے پر اجارہ دار بننے پر مجبور ہوتی جا رہی ہے کیوں کہ اس میدان میں تین پرائیویٹ صنعت کاروں نے حرص و آز کا اور انسانی فلاح کے ساتھ حقارت کا مہلک ترین انداز میں مظاہرہ

کیا۔ مستقبل کی ترقیاتی منصوبہ بندی نیز اپنی تنظیمی کارگذاریوں کی وجہ سے حکومت تمام طبقوں سے بالاتر نظر آتی ہے۔ حکومت کی انتظامیہ اور اعلا افسر شاہی نے جو برطانوی حکمرانی کا ورثہ تھیں ہمیشہ ہی کچھ ایسا طرزِ عمل اختیار کیا اور خود کو ایسا تصور کیا گویا وہ ہر اس چیز سے بالاتر ہیں جس کو ہندوستانی کہا جا سکتا ہے۔ تجزیہ و تحلیل کرتے چلے جائیے تو آخری درجے میں اگر یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ فطری طور پر ایک حکومت بلا شرکت غیرے صرف ایک ہی طبقہ کے ارکان پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس طرح تا یہ امر کہ حکومت کسی چیز کو اور کسی طرح کنٹرول کرتی ہے منحصر ہے اس بات پر خود کو کنٹرول کرتا ہے چین کے ساتھ حالیہ سرحدی واقعات کی بدولت مرکزی ریاستی اقتدار نے غیر معمولی آمرانہ اختیارات حاصل کر لیے جو سوشلزم یا کسی بھی دوسری منزلِ مقصود کو تیزی کے ساتھ نظروں کے بالکل سامنے تک قریب لا سکتے تھے۔ لہٰذا اگر ملک خود کو آج بھی اسی دور پاتا ہے جس قدر پہلے تھا تو اس عنصر کی کچھ نہ کچھ بنیاد ہو سکتی ہے کہ راہِ ترقی پر سفر تو جاری ہے مگر صحیح سمت نہیں۔ بایں ہمہ ایک انتہائی عیب جو نقاد کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ آزادی کے بعد ترقی ضرور ہوئی ہے قطعِ نظر اس کے کہ کس قدر اور زیادہ ہو سکتی تھی اور ہونی چاہیے تھی۔ برطانوی راج کے آخری برسوں میں بنگال اور اڑیسہ میں غیر ضروری انسان ساختہ قحط سالیوں میں بیسیوں لاکھ آدمی کا مرنا آج اتنا ہی غیر حقیقی سا معلوم ہوتا ہے جتنا کہ نو آبادیاتی نظامِ حکومت کے پر آشوب دور کا کوئی بھی دوسرا شیطانی ہولناک خواب ہو سکتا ہے۔

2 - 1 - جدید حکمران طبقہ

ہندوستان کے شہری بورژوا کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت اس پر لگی ہوئی غیر ملکی چھاپ ہے آزادی کے چودہ سال بعد بھی ہندوستان میں اب تک انگریزی ہی حکومت کے نظم و نسق، بڑے پیمانے کے کاروبار اور اعلا تعلیم کی زبان ہے اسے تبدیل کرنے کے لیے بے تدبیر و بے اثر کمیٹیوں میں مقدس قراردادوں کو منظور کرنے کے علاوہ کوئی بامعنی کوشش نہیں کی گئی ہے دانش ور طبقہ نہ صرف لباس کے معاملے میں بلکہ اس سے بھی زیادہ ادب و فنون کے میدان میں تازہ ترین برطانوی اوضاع و طریق کی نقل کرتا ہے۔ ہندوستانی ناول اور افسانہ خود ہندوستانی زبانوں کے پیکر میں بھی محض ایسی جدید تخلیقات کی حیثیت رکھتے ہیں جو غیر ملکی نمونوں یا غیر ملکی تاثر و وجدان پر مبنی ہوتے ہیں۔ ہندوستانی ڈرامہ دو ہزار سال سے زیادہ پرانا ہے مگر آج کا

ادبی ہندوستانی اسٹیج اور جلد سے زیادہ ہندوستانی سینما دوسرے ممالک کے تھیٹر اور فلموں کو اپنے لیے نمونہ بناتا ہے۔ ہندوستانی شاعری نے بہر حال اس تغیر کے خلاف خاصی بہتر مدافعت کی ہے اگرچہ اس کے آزاد اوزان اور موضوعات کے انتخاب میں یہ اثر نمایاں ہے۔ یہ دانشور طبقہ یورپ کے ادبی اور ثقافتی روایت کے شاندار خزانے کی طرف عام طور پر کوئی توجہ نہیں کرتا سوائے اس کے کہ بری طرح انتخاب کی ہوئی انگریزی کتابوں کے ذریعہ تیسرے درجہ کا بالواسطہ علم حاصل کرلے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کا تمام تر اور زوالی طور طریقہ ایک جبری اور خارج الاصل پیداوار ہے۔ ملک کے پاس جاگیردارانہ دور کی اور عہد ماقبل کی ایک زبردست دولت کا ذخیرہ موجود تھا جو جدید سرمائے کی شکل میں براہ راست تبدیل نہیں ہوا اس کی ایک بڑی مقدار انگریزوں نے اٹھارویں اور انیسویں صدی میں غصب کرلی۔ صرف اسی وقت جب یہ دولت انگلینڈ پہنچی وہاں اس نے عظیم انقلاب پیدا کیا، اور مشینی پیداوار سے وابستہ ہوجانے کی وجہ سے صحیح معنی میں جدید سرمایہ میں تبدیل ہوگئی۔ اس تبدیلی سے ہندوستان کے وسائل پر بوجھ پڑ گیا کیونکہ حکومت کا نظم و نسق اور فوجی تنخواہیں زیادہ گراں بار ہوگئیں مشینوں منافعوں اور سود کا رد بیشتر زیادہ تر انگلینڈ جاتا تھا۔ مزید برآں ہندوستان کے کچے مال کی قیمت فاتح کی مقرر کردہ شرح سے ادا کی جاتی تھی۔ پٹسن، چائے، تمباکو اور کپاس کی کاشت اتنے وسیع پیمانے پر ہوتی تھی کہ پورے اضلاع کی معیشت تبدیل ہوسکتی تھی لیکن تمام کنٹرول غیر ملکیوں کے ہاتھ میں تھا، خصوصاً مال کی تیاری کا کام انگلینڈ میں ہوتا تھا۔ تیار شدہ سامان کے ایک بہت بڑے حصے کو ہندوستان کی وسیع و عریض منڈیوں میں بہت پسندیدہ قیمتوں پر بیچا جاتا تھا اور منافع لندن کے سرمایہ کاروں اور برمنگھم اور مانچسٹر کے کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا تھا ناگزیر طور پر بمبئی، مدراس اور کلکتہ کے جدید شہروں میں ایک ثانوی سرمایہ کاری پیدا ہوگئی۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں اس بات کا پتہ چلا کہ ہندوستان میں مزدوروں کو سستے داموں میں مشین پر کام کرنے کی تربیت دی جاسکتی ہے۔ بمبئی کی کپڑے کی ملیں اور کلکتہ کی پٹ سن کی ملیں اسی دریافت کا نیز ان ٹیکسوں کا نتیجہ تھیں جو 1857 کی بغاوت کو دبانے کی قیمت ادا کرنے کے لیے برطانوی کپڑے پر عائد کرنے پڑے تھے ریلوں کے لیے میکانیکی مزدوروں کے ایک طبقے کی بھی ضرورت تھی۔ اولین ہندوستانی کالج اور یونیورسٹیوں کے قیام کا سبب اس سے بھی قبل کی یہ دریافت تھی حکومت کے نظم و نسق اور محاسب خانوں کے لیے دفتری مزدوروں کو تربیت دینا قطعی طور پر بیرون ملک سے کلرکوں

کو درآمد کرنے سے زیادہ سستا ہے۔ ہندوستانی لوگ یہ کام نہ صرف جلد سیکھ لیتے تھے بلکہ ایک غیر ملکی کی تنخواہ کے تہائی سے لے کر دسویں حصّے پر اسی بڑی دیانت و قابلیت سے کام کرتے تھے۔ فطری طور پر اس سے اعلا تعلیمی عہدے فاتحین کے حکمراں طبقے کے لیے وقف و محفوظ تھے آخرکار ہندوستانیوں نے بھی دیکھا کہ وہ خود اپنی ملیں قائم کر سکتے ہیں۔ بمبئی کے پارسی سب سے پہلے اس میدان میں آئے۔ جن میں سے بہتوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے شریکِ کار کی حیثیت سے بہت کچھ دولت کمائی تھی خصوصاً افیون کی تجارت سے جس کا نشانہ چین کو بنایا گیا تھا 1880 سے ایک نئی قسم کی ہندوستانی قوم پرستی اور بظاہر ایڈمنڈ برک اور جان اسٹورٹ مل سے اثر قبول کرنے والی ہندوستانی سیاسی شخصیتیں بھی عظیم ہندوستانی سرمایہ کاروں اور مل مالکوں کے پہلو بہ پہلو روز بروز زیادہ نمایاں ہونے لگیں۔ اگرچہ یہ بورژوا عناصر شروع میں غیر ملکی تاجروں کے کارندے تھے لیکن یہ جماعت دراصل کئی طبقات کے افراد سے مل کر بنی تھی اور ان کا تعلق ایک کہیں زیادہ قدیم ہندوستانی سماج سے تھا جس میں اس کی اپنی طبقاتی تقسیم پہلے سے موجود تھی۔ ہندوستان کا جدید سرمایہ بڑی حد تک درحقیقت قدیم جاگیرداروں اور ساہوکاروں کی جمع شدہ دولت کی نئی شکل ہے حالیہ زمانے میں ہندوستان کے راجاؤں اور نوابوں کو بھی مجبور ہونا پڑا کہ اپنی جمع شدہ دولت کو کمپنیوں کے شاک اور حصّوں میں تبدیل کردیں ورنہ مفلسی میں ڈوب جائیں۔ جاگیردار ساہوکار اور تاجر خاندانوں نے اور بالخصوص ان کی خواتین نے ابھی اپنی مذہبی توہم پرستی کی ظاہری شکلوں کو نہیں چھوڑا۔ دانشوروں اور پیشہ ور لوگوں نے دوسرے طبقات سے وہ کچھ حاصل کیا جو ان دونوں میں سے کسی کی ملکیت میں نہیں تھا۔ برطانیہ کی نوآبادیاتی حکومت سے نجات پانے کے لیے انھوں نے قومی وقار اور حب الوطنی کو نشوونما دینے کی شدید ضرورت محسوس کی۔ اسی کے نتیجہ میں جدید دانشور طبقے نے اپنے ملک کے ماضی کی تلاش و دریافت کی اور بعض اوقات تو ایسا بھی ہوا کہ جہاں کسی ماضی کا کوئی علم نہ ہو سکا وہاں خود ایک شاندار ماضی اختراع کر ڈالا۔ یہ مسئلہ جاپان میں کبھی پیدا نہیں ہوا حالانکہ وہ بھی ایک ایسا قدیم ملک ہے جو حال ہی میں جدید بنا ہے۔ جاپان کی قومی روایت مضبوط تھی اور اس کے متعلق دستاویزی مواد بھی کافی موجود تھا۔ جاپان کے ایک صنعتی ملک میں تبدیلی ایک ملکی و قومی بورژوا کے تحت اور غیر ملکی تسلط کے بغیر عمل میں آئی۔ بایں ہمہ جاپانی دانشوروں نے مسیحی اقتدار کے دور میں مغربی ثقافت کا مطالعہ دخل کرنے میں نہایت سرگرمی دکھائی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کی ثقافتی تبدیلیوں کے وجوہ بہت

گہرے بنیادی اور باطنی ہوتے ہیں۔ محض عسکری تسلط یا نئے نئے فیشنوں کی نقل کرنے کے شوق و جاذبیت کی بنیاد پر ہی اس مظہر انقلاب کی توجیہہ نہیں کی جا سکتی! بہرحال اسی ہندوستانی بورژوائی طبقے نے سخت اور طویل جدوجہد کے بعد ہندوستان کے طاقتور برطانوی حکمرانوں کو نکال باہر کیا اگر ہندوستانی عوام کا ایک بڑا حصہ اس بورژوائی طبقہ کے ترقی یافتہ بازو کی قیادت قبول نہ کرتا تو انگریزوں کا اخراج ممکن نہ ہوتا۔ جہاں تک ہندوستانیوں کا تعلق ہے یہ ایک مسلح کشمکش نہ تھی۔ مہاتما گاندھی نے تحریک آزادی کو چلایا۔ ان کے اور ان کے بہت سے پیش رووں نے مثلاً تلک کے طریقے اور نظریات قطعی ہندوستانی تھے حالانکہ وہ خط اتحاد بالکل واضح ہے جو گاندھی کو تالستائی اور سلیوپیلی کو سے مربوط کرتا ہے (سلیوپیلی کو سے سیاسی عدم تشدد کا جنم داتا) اگر ایسے طریقے اختیار نہ کیے جاتے تو اس میں شبہ ہے کہ اس صدی کے آغاز سے ہندوستان میں جو مخصوص حالات طاری تھے۔ ان میں یہ ہندوستانی قیادت اس قدر موثر ثابت ہو سکتی۔ لہٰذا یہ حقیقت ایک خصوصی اہمیت اور اپنی جڑوں میں کوئی گہری وجہ رکھتی ہے کہ آزادی کی اس کشمکش کے باوجود اور اس کے فوراً بعد ہندوستانی متوسط طبقے کے لیے مغربی ثقافت کی دلکشی میں اور اضافہ ہو گیا ہے۔ ثقافتی تبدیلی کی بنیاد تلاش کرنے کے لیے یقیناً ہمیں ان ظاہری مظاہر کے حلقے سے باہر نظر دوڑانا ہوں گی جن کو عام طور پر ثقافت کی اصل و روح سمجھ لیا جاتا ہے۔

جرمنی اور انگلینڈ کو تو چھوڑیے، ہندوستان کا نیا بورژوا طبقہ جاپان کے مقابلے میں تکنیکل طور پر پس ماندہ تھا کسی نئی ساخت کی مشین اور کسی قابل ذکر ایجاد کا سہرا ان کے سر نہیں۔ جدید قسم کی صنعتی پیداوار کے لیے مشین مالیاتی نظام اور خود سیاسی نظریات بھی انگلستان ہی سے بنے بنائے درآمد کیے گئے۔ چوں کہ مفلس اور بے زمین ہندوستانی مزدوروں کا ایک بڑا طبقہ پہلے ہی سے موجود تھا اس لیے نیا بورژوا طبقہ ہندوستانی مشینی پرولتاری کے مقابلہ میں بہت زیادہ تیزی سے ترقی کر گیا۔ ہندوستان کو ایک صنعتی ملک میں تبدیل کرنے کے اصل مسائل تو آزادی کے بعد ہی سامنے آئے اس سمت میں ہندوستان نے پچھلے پندرہ سال میں برطانیہ کے پورے دور حکومت کی نسبت زیادہ ترقی کی ہے اس داستان کا باقی حصہ مستقبل سے متعلق ہے۔ آئیے اب ہم قدیم ماضی کا جائزہ لیں جس کا تعلق ہندوستانی بورژوا سے کچھ نہ تھا۔ حالانکہ یہ ماضی ان کی ذہنی کیفیت کو کبھی کبھی شدید طور پر متاثر کرتا رہتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کی اس خواہش میں کبھی مخل نہیں ہوتا کہ سخت محنت اور تکنیک کی مہارت کے بغیر ہی زود تر منافع حاصل کیا جائے۔

3 - 1 مورخ کی مشکلات

اب تک جو کچھ کہا جا چکا ہے اس سے شاید اس نظریہ میں کچھ رنگ آمیزی ہو جائے کہ جیسا کہ بعض اوقات بیان کیا جاتا ہے۔ ہندوستان کبھی ایک قوم نہیں تھا اور ہندوستانی تہذیب اور ثقافت غیر ملکیوں یعنی مسلمان اور انگریزوں کی فتوحات کی ایک ضمنی پیداوار ہے اگر ایسا ہوتا تو ہندوستانی تاریخ کا صرف وہی حصہ لکھنے کے قابل ہوتا جو فاتحوں سے متعلق ہے اور جسے انھوں نے خود لکھا ہے وہ درکی کتابیں جو غیر ملکی لوگ پیچھے چھوڑ گئے ہیں فطری طور پر اسی تاثر کو تقویت دیتی ہیں لیکن جب مقدونیہ کا سکندر ہندوستان کی بے اندازہ دولت اور اس کے سحر کار نام سے متاثر ہو کر مشرق کی طرف بڑھا تو انگلینڈ اور فرانس اس وقت بمشکل ہی "عہد آہن" میں داخل ہو رہے تھے۔ امریکہ کی دریافت بھی ہندوستان کے لیے تجارتی راستوں کی تلاش کے باعث ہوئی اس حقیقت کی یاددہانی اس امر سے ہوتی ہے کہ امریکہ کے اصل باشندوں کو انڈین کا نام دیا گیا۔ عرب لوگ جس زمانے میں ذہنی اعتبار سے دنیا میں سب سے زیادہ ترقی پسند اور باعمل تھے اس وقت انھوں نے علم طب کے متعلق اپنے رسائل کا مواد اور اپنی ریاضیات کا بہت کچھ حصہ ہندوستانی ماخذ سے حاصل کیا۔ ایشیائی تہذیب و ثقافت کے صرف دو ہی اوّلین سرچشمے ہیں -- چین اور ہندوستان ۔۔ سوتی کپڑے رجن کے نام تک ہندوستانی اصل سے ہیں مثلاً ۔ اور

اور شکر روزمرہ کی زندگی کے لیے ہندوستان کی خاص دین ہے جس طرح کاغذ ، چائے ، چینی کے برتن ، ریشم چین کی دین ہے۔

ہندوستان جو تنوع پیش کرتا ہے صرف وہی اس کے قدیم تہذیب کو ایک امتیازی خصوصیت دینے کے لیے کافی نہیں۔ افریقہ یا چین کے صرف ایک ہی صوبہ یونان میں ایسی ہی رنگا رنگی پائی جاتی ہے لیکن مصر کی عظیم افریقی ثقافت میں وہ تسلسل نہیں رکھی جو کہ ہم ہندوستان میں گذشتہ تین ہزار یا اس سے زیادہ برسوں کے دوران پاتے ہیں۔ اگر ہم آج سے لے کر ماضی میں بڑھتے چلے جائیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مصر اور میسوپوٹامیہ کی ثقافت عربی ثقافت سے آگے نہیں جاتی۔ اسی طرح چین کے صوبے یونان کی کوئی اپنی تہذیب یا ثقافت نہیں ہے۔ چین کی ترقی کا مفہوم صرف یہ ہے کہ ہان قوم کے لوگوں نے ایک ابتدائی اور مستحکم شہنشاہی نظام کے ذریعہ باقی لوگوں پر غلبہ حاصل کر لیا چین کی دوسری تہذیبوں کا چینی تہذیب و ثقافت میں خود اپنا کوئی قابل مقابلہ حصہ نہیں ۔

پیرو کی "انکا" قوم اور میکسیکو کے "ازٹک" قبیلے کے قدیم لوگ اسپین کی فتوحات کے بعد جلد ہی معدوم ہو گئے۔ میکسیکو کے پیرو اور لاطینی امریکہ کی ثقافت عام طور پر ملکی نہیں بلکہ یورپی ہے۔ رومیوں نے بحیرۂ روم کی وادی کی براہ راست فتح کے ذریعہ عالمی ثقافت پر اپنا نقش چھوڑا۔ اس ثقافت کا سلسلہ خاص طور سے ان علاقوں میں قائم رہا جہاں کیتھولک کلیسا نے لاطینی زبان اور کلچر کو فروغ دیا۔ اس کے برعکس ہندوستانی اسلحہ جات کی طاقت کے بغیر ہی ہندوستان کے مذہبی فلسفہ کو جاپان اور چین نے خوش آمدید کہا حالاں کہ ہندوستانی لوگ نہ توان ممالک میں گئے تھے اور نہ ہی ان سے تجارت کرتے تھے۔ انڈونیشیا، ویٹ نام، تھائی لینڈ، برما اور لنکا ہندوستانی تسلط کے بغیر ہی اپنی ثقافتی تاریخ کے ایک بڑے حصّہ کے لیے ہندوستانی اثرات کے مرہونِ منت ہیں۔

خود اپنے ملک میں ہندوستانی ثقافت کا تسلسل ہی شاید اس کی اہم ترین خصوصیت ہے۔ ہندوستانی کلچر نے دوسرے ملکوں پر کس طرح اثر ڈالا یہ دوسری کتابوں کا موضوع ہے۔ ہمارا کام یہاں تو یہاں یہ ہے کہ ہندوستان میں اس کے سرچشموں اور اس کی بالیدگی و ترقی کی خاص نوعیت کی تحقیق کریں۔

بالکل آغاز میں ہمارے سامنے ایک ایسی چیز آتی ہے جو ایک ناقابلِ عبور دشواری معلوم ہوتی ہے۔ ہندوستان کے پاس حقیقی معنی میں کوئی تاریخی اسناد موجود نہیں۔ چینی شہنشاہوں کے مرتب تذکرے مختلف اضلاع کی محفوظ دستاویزات۔ سسوماچیان جیسے ابتدائی مورّخین کی تحریریں، قبروں کے کتبے اور مقدس ہڈیاں جن سے استخارہ کیا جاتا تھا یہ سب امان ایسا ہے جس کی بدولت تاریخِ چین کو 1400 سال قبلِ مسیح سے متعیّن و مرتب کیا جا سکتا ہے اور روم و یونان کی قدامت اس سے کم ہے لیکن اس سے کہیں بہتر تاریخی ادب وہاں موجود ہے۔ مصر، بابل، اسیریا اور سمیریا کے رکارڈ بھی زیرِ مطالعہ آچکے ہیں۔ ہندوستان میں محض ایک مبہم سی عوامی روایت موجود ہے جس کو اساطیر اور حکایات کی سطح سے بلند تر تقریباً کوئی سند حاصل نہیں۔ بادشاہوں کی ایک مکمل فہرست جیسی بھی کوئی چیز ہم مرتب نہیں کر سکتے کہیں کہیں تو پورے کے پورے شاہی خاندان فراموش ہو چکے ہیں جو کچھ تھوڑا سا باقی ہے وہ بھی اتنا مکدر اور کہر آلود ہے کہ کسی ہندوستانی شخصیت کے متعلق حقیقی معنی میں مسلمانوں کے زمانے سے پہلے صحیح تاریخیں متعیّن نہیں کی جا سکتیں۔ یہ بتانا بڑا مشکل ہے کہ ایک بڑے راجہ یا بادشاہ کی سلطنت واقعی کہاں تک پھیلی ہوئی تھی۔ جزوی طور پر کشمیر اور کھمبات کے علاوہ درباری تحریرات بھی نہیں ملتیں۔ یہی حال ہندوستانی ادب کی بڑی

شخصیتوں کا ہے۔ تصانیف باقی رہ گئی ہیں لیکن شاذ و نادر ہی مصنف کا زمانۂ حیات معلوم ہے خوش قسمتی یاوری کرے تو یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس صدی کا تعین کیا جا سکے جس سے کوئی تحریر متعلق ہے۔ اکثر و بیشتر صرف اتنا ہی کہا جا سکتا ہے کہ مصنف کا کوئی وجود تھا اور بعض اوقات تو یہ بھی مشکوک ہوتا ہے کچھ بہت سی تصنیفات ایسی ہیں جو ایک خاص مصنف کے نام سے منسوب ہیں۔ لیکن درحقیقت یہ ممکن نہیں کہ وہ کسی ایک شخص کی تصنیف ہوں۔

اس صورتِ حال کے پیشِ نظر بعض علما نے جو دیگر معاملات میں ذی فہم کہے جا سکتے ہیں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ہندوستان اپنی کوئی "تاریخ" نہیں رکھتا یقیناً حالات و واقعات کی اس تفصیل و قطعیت کے ساتھ قدیم ہندوستان کی کوئی "تاریخ" مرتب کرنا ممکن نہیں جو روم یا یونان کی "تاریخ" میں پائی جاتی ہے لیکن سوال اٹھتا ہے کہ "تاریخ" ہے کیا؟ اگر تاریخ کے صرف یہی معنی ہیں کہ شاندار کارناموں کے دیوانوں کے ناموں اور نا ممکن بڑائیوں کا سلسلہ پیش کیا جائے تو ہندوستان کی تاریخ کا لکھنا مشکل ہوگا لیکن اگر کسی زیرِ تحقیق قوم کے بادشاہ کا نام معلوم کرنے کے مقابلہ میں یہ جاننا زیادہ اہم ہو کہ وہ لوگ کھیتی کے لیے ہل رکھتے تھے یا نہیں تو یقیناً ہندوستان کے پاس ایک تاریخ ہے۔ اپنی اس کتاب کے لیے میں تاریخ کی اس تعریف کو قبول کروں گا "تاریخ نام ہے پیداوار کے ذرائع و روابط کی مسلسل تبدیلیوں کے اس تذکرہ کا جو ترتیب زمانی کے ساتھ پیش کیا جائے۔" اس تعریف کا یہ فائدہ ہے کہ تاریخ کو ایک ایسی شکلوں میں بھی لکھا جا سکتا ہے جو تاریخ کی داستانوں کے ایک سلسلے سے جداگانہ نوعیت رکھتی ہو۔ اس لحاظ سے ثقافت کو بھی ماہرینِ علم الاقوام کے مفہوم کے مطابق پوری قوم کے طرز [illegible] امتیازی طریق حیات سے تعبیر کرنا پڑے گا۔ آیئے ہم ان تعریفوں کا زیادہ غائر جائزہ لیں۔

بعض لوگ ثقافت کو خاص طور پر ذہنی اور روحانی اقدار کا ایک معاملہ سمجھتے ہیں اور اس کو مذہب۔ فلسفہ۔ قانونی نظام۔ ادب۔ فن اور موسیقی اور اسی نوع کی دوسری چیزوں کے مفہوم میں لیتے ہیں۔ بعض اوقات اس کی توسیع کر کے اس میں حکمراں جتھے کے اوضاع و اطوار کی نفاستیں بھی شامل کر لی جاتی ہیں۔ ان دانشوروں کے مطابق تاریخ ایسی ہی "ثقافت" پر مبنی ہے اور اسی سے اس کو واسطہ رکھنا چاہیے اور اس کے علاوہ کوئی شے کچھ اہمیت نہیں رکھتی۔ اس قسم کی ثقافت کو تاریخ کا اصل محرک قرار دینے میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس طرح کی تین عظیم ترین رسمی و ظاہری ثقافتوں کا وسط ایشیا میں سنگم ہوا۔ یعنی ہندوستانی۔ چینی اور

یونانی ثقافتیں۔۔ اور پھر ان میں دو عظیم مذہب آکر مل گئے۔ یعنی بدھ مذہب اور عیسائیت۔ اس علاقے کو کشان سلطنت کے تحت تجارت کے لحاظ سے مرکزی حیثیت کے ساتھ ساتھ بڑی سیاسی اہمیت حاصل تھی۔ آثارِ قدیم کے ماہروں کو اب بھی کھدائی میں خوبصورت یادگاریں وسط ایشیا میں ملتی ہیں۔ لیکن انسانی ثقافت اور بنی نوع انسان کی تاریخ میں اس ترقی یافتہ وسط ایشیا کا حصہ اب بھی بہت تھوڑا ہے۔ عرب حالانکہ کمتر "ثقافت" کے ماحول سے آئے تھے لیکن انھوں نے یونانی اور ہندوستانی سائنس کی عظیم تحقیقات کو محفوظ رکھنے، ترقی دینے اور آئندہ نسلوں تک پہنچانے میں بڑا کام کیا۔ البیرونی جیسے ایک ہنگامی وسط ایشیائی باشندے نے بھی جو کہ اس کام میں شریک تھا۔ وسط ایشیائی ثقافت کے ایک رکن کی حیثیت سے نہیں بلکہ اسلامی ثقافت کے ایک رکن کی حیثیت سے لکھا اور عربی زبان میں لکھا۔ منگولوں کی "غیر ثقافتی" فتح نے وسط ایشیا کے دورِ بہار کو ناقابلِ احیا حد تک تباہ و برباد کر دیا لیکن اس کا چینی ثقافت پر ایسا کوئی اثر نہیں پڑا بلکہ اس کو مزید ترقی کے لیے تحریک ملی۔

آدمی صرف روٹی پر زندہ نہیں رہتا لیکن ابھی تک ہم ایسی انسانی نسل پیدا نہیں کر سکے جو روٹی یا کم از کم کسی قسم کی غذا کے بغیر زندہ رہ سکے۔ صحیح معنی میں غیر خمیری روٹی عہد حجری کے اواخر کی دریافت ہے اور غذا تیار کرنے اور اسے محفوظ رکھنے کے سلسلے میں ایک قابل ذکر ترقی ہے۔ اگرچہ مسیحی الہیات روح کی دنیا کو تمام مادی ملحوظات سے بلند تر مقام دیتی ہے۔ پھر بھی عیسائیوں کی روزانہ عبادت کی ایک یہ دعا ہوتی ہے کہ "آج کے دن ہمیں ہماری روزمرہ کی روٹی عنایت کر!" ہر ایک ظاہری ثقافت کی بنیاد لازمی طور پر یہی ہوتی ہے کہ غذا پیدا کرنے والے کو اپنی پرورش کے لیے جس قدر غذا کی ضرورت ہے اس سے زیادہ مقدار فراہم رہے۔ میسوپوٹامیہ کے پر شکوہ "ذکورّ" معبد۔ عظیم دیوارِ چین۔ اہرام مصر یا عہدِ حاضر کی فلک بوس عمارتوں کو بنانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان تعمیر کے وقت فاضل غذا کا اسی قدر شاندار ذخیرہ موجود رہا ہوگا۔ فاضل پیداوار منحصر ہوتی ہے اس تکنیک اور ان آلات پر جن کا استعمال کیا جائے ایک بری طرح غلط مستعمل مگر آسان اصطلاح میں یوں سمجھیے کہ اس کا انحصار ہوتا ہے جو ذرائع پیداوار پر۔ فاضل مقدار۔ نہ صرف فاضل غذا بلکہ تمام دوسری پیداوار۔ جس طریقے سے آخری استعمال کنندہ کے پاس پہنچتی ہے۔ اس کا تعین معاشرہ کی نوعیت کرتی ہے اور پھر وہ خود معاشرہ کی نوعیت کا تعین کرتا ہے۔ یہی عمل و ردِ عمل "روابط پیداوار" کہلاتا ہے۔ ابتدائی قدیم دور کے غذا تلاش و جمع کرنے والے انسان

کے پاس فاضل مقدار بہت کم اور ناقابلِ لحاظ ہوتی ہے جس کو اکثر غذا اندوز جماعت کی عورتیں آپس میں تقسیم کر لیتی ہیں۔ زراعت اور ترقی ہوتی ہے تو یہ تقسیم کا کام خاندانی بزرگ۔ قبائلی سردار یا سرخیل کے سپرد ہو جاتا ہے۔ اور اکثر و بیشتر خاندانی وحدتوں کے طریقے پر انجام پانے لگتا ہے جب فاضل مقدار کثیر اور مرکوز ہو جاتی ہے تو کسی عظیم معبد کا پیشوا یا کوئی فرعون پروہتوں کی جماعتوں یا امرائے دربار کے ذریعے اس کو جمع اور تقسیم کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ ایک غلام معاشرہ میں پیداوار اور مبادلہ ان کے ہاتھوں میں رہتا ہے جو غلاموں کے مالک ہیں لیکن یہ طبقہ بھی غالباً سابق پروہتوں۔ امرا اور سرخیلوں سے پیدا ہوا ہے جو کہ اب نئے امور سرانجام دے رہے ہیں۔ جاگیردارانہ نظام میں غلام رعیت پر گرفت رکھنے والا جاگیردار ہی اصل عامل ہوتا ہے۔ اس کا مثنی یا نقشِ ثانی یعنی تاجر اور سرمایہ دار بھی کاریگروں کی انجمنوں کے ساتھ لازمی طور پر ایسا ہی معاملہ کرتا ہے۔ تاجروں کا طبقہ صنعت کاری کے ذریعہ اپنی شکل تبدیل کر کے عہد سرمایہ داری میں داخل ہو جاتا ہے جس میں انسان کی محنت بھی ایک بازاری جنس بن جاتی ہے دراں حالیکہ اس کا جسم آزاد رہتا ہے۔ اس تمام صورتِ حال میں صرف ظاہر و باطن کے لحاظ سے کچھ فرق ہو سکتا ہے۔ برطانیہ میں جاگیردارانہ نظام کے نائٹ۔ لارڈ اور امرا کا مکمل سلسلہ موجود ہے اگرچہ پیداوار کے اوّلین خالق کی حیثیت سے غلام رعیت کا اب کوئی نشان باقی نہیں رہا۔ ان تمام امور کے باعث انگریزی معاشرہ پوری طرح بورژوائی نوعیت کا ہے۔ بلکہ یوں کہیے کہ عہدِ حاضر کے مکمل بورژوائی طبقہ کی سب سے پہلی اور سب سے اہم ترقی یافتہ شکل ہے۔ ایڈورڈ ہشتم کو ایڈورڈ کن فیسر کی چوبی کرسی پر اور اسی کے گرجا میں تاج نہیں پہنایا جا سکتا تھا لیکن وہ انگلستان جس پر ان دو بادشاہوں نے حکومت کی اسی اثنا میں ناقابلِ شناخت حد تک بدل چکا تھا۔ جدید دور کے آخری عظیم بورژوائی طبقے یعنی جرمنی اور جاپان کے بورژواؤں نے شہنشاہ کی ذمہ داری کے پردے میں جاگیرداری کے ڈھانچے کو گراتے ہوئے جاگیرداری کی کچھ خاص صورتوں کو مزید تقویت دے دی۔

لازمی طور پر ہمیں ایک میکانکی جبریت کے نظریہ سے خود کو بہت دُور رکھنا ہوگا خصوصاً ایسے وقت جب کہ ہم ہندوستان کے مسئلے پر غور کر رہے ہوں جہاں ظاہر پر انتہائی زور دیا جاتا ہے اور باطن کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اقتصادی جبریت سے کام نہیں چل سکتا۔ یہ بات ناگزیر نہیں اور صحیح بھی نہیں کہ دولت کی ایک خاص مقدار ایک خاص قسم کی ترقی کی طرف لے جاتی ہے

وہ مکمل تاریخ عمل بھی اولین اہمیت کا حامل ہے جس کے ذریعہ معاشرہ کی تشکیل ہوئی ہے۔ شمالی اور جنوبی امریکہ کا سیم وزر جس نے وہاں کے اصلی باشندوں کو وحشی ہی رکھا تھا۔ جب ہسپانوی ہاتھوں میں آیا تو اس نے محض جاگیردارانہ اور مذہبی رجعت پسندی کو مضبوط کیا۔ اسی دولت کے ایک حقیر حصے کو جب ایک اور دوسرے انگریز بحری کپتان لوٹ کر لائے تو اس نے انگلستان کو جاگیردارانہ عہد کی پستی سے اٹھا کر تجارتی اور بورژوائی دور تک پہنچانے میں نہایت زبردست سہارا دیا ہر ایک منزل میں اعلیٰ ترین طبقات کے سابقہ نظریات کے باقیات کسی بھی سماجی تحریک پر زبردست دباؤ ڈالتے ہیں۔ خواہ یہ دباؤ روایت کی صورت میں ہو یا روایت سے بغاوت کی صورت میں۔ خود زبان بھی عملِ مبادلہ سے پیدا ہوئی کیونکہ نئے تجارتی سامان۔ نئے خیالات اور ان کے مطابق نئے الفاظ سب ساتھ چلتے ہیں۔ ذرائع پیداوار کے سلسلہ میں کسی بھی اہم ترقی کا نتیجہ آبادی کے اضافہ کی شکل میں رونما ہوتا ہے جس کے لازمی معنی یہ ہوتے ہیں کہ روابط پیداوار بھی مختلف ہو جائیں گے۔ جو سردار ایک سو آدمیوں کے معاملات کا انتظام و انصرام تنہا کر سکتا ہے وہ ایک لاکھ آدمیوں کے لیے یہ کام مدد کے بغیر نہیں کر سکتا اس کے یہ معنی ہوئے کہ امرا کا ایک طبقہ یا بزرگ معززین کی ایک مجلس شوریٰ تخلیق کرنی پڑے گی۔ جس ضلع میں صرف دو چھوٹے چھوٹے قدیم قسم کے گاؤں ہوں اس کے لیے کسی حکومت کی ضرورت نہیں۔ لیکن اسی ضلع میں بیس ہزار بڑے بڑے گاؤں تو اس کے لیے ایک حکومت کا ہونا ضروری ہے اور وہ اس حکومت کا بار برداشت بھی کر سکتی ہے اس طرح ہمارے سامنے ایک عجیب پیچ در پیچ عمل ہے خصوصاً ہندوستان میں پیداوار کا ایک نیا مرحلہ کسی نہ کسی قسم کی ظاہری تبدیلی کی شکل میں خود کو آشکار کرتا ہے۔ جب پیداوار عہد قدیم سے وابستہ ہو تو وہ تبدیلی اکثر مذہبی ہوتی ہے۔ نئی صورتِ حال سے اگر پیداوار بڑھے تو اسے خوش آمدید کہا جاتا ہے اور اسے قیام و استحکام مل جاتا ہے۔ لیکن یہ چیز لازمی طور پر آبادی میں اضافے کا باعث ہوتی۔ اگر اس بالائی اضافہ کو افزائش کے دوران ہی پوری آبادی میں کھپا نہ دیا جائے تو اس کا انجام آویزش ہوتا ہے۔ بعض اوقات اصلاح کے بھیس میں ایک انقلاب پرانی وضع کو توڑ ڈالتا ہے۔ بعض اوقات وہ طبقہ جیت جاتا ہے جس کو فقط پرانی وضع قائم و محفوظ رکھنے میں فائدہ ہے۔ اس سے تعطل و جمود انحطاط اور لاغری پیدا ہوتی ہے۔ ہندوستانی معاشرہ کا جلد ہی پختگی حاصل کر لینا اور بعد کے غیر ملکی حملوں کے سامنے عجیب سی بے بسی محسوس

کرنا اس عام اصول کی صداقت کا ثبوت ہے۔

4-1 دیہی اور قبائلی سماج کے مطالعہ کی ضرورت

ہندوستان کی تاریخ کس طرح لکھی جائے جب کہ اس قدر قلیل دستاویزی مواد دستیاب ہے؟ اگر ایسا ہے تو روم جیسے ملک کی ایک معدوم تہذیب کی تاریخ عہدِ حاضر میں کس طرح لکھی گئی۔ دستاویزیں تو موجود تھیں لیکن اس کے بہت سے الفاظ جدید دور کے لوگوں کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتے تھے۔ یہ معنی باقیات قدیمہ کے تقابلی مطالعہ سے حاصل کیے گئے۔ بعض افراد کے سکوں، مجسموں، قبروں کے پتھروں، یادگاروں اور کتبوں سے یہ امر ثابت شدہ تسلیم کر لیا گیا کہ ان افراد کا واقعی کوئی وجود رہا تھا۔ اس تصدیق نے دستاویزی ریکارڈ کو مزید وزن اور وقعت دی، ماہرین آثارِ قدیمہ نے ماضی کی بہت سی باقیات کو کھود نکالا۔ ادبی ماخذ اب اسی حد تک قابلِ اعتماد سمجھے جاتے ہیں جس حد تک ان کی اثریاتی طریقوں سے تصدیق ہو سکتی ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ علم آثارِ قدیمہ کی مدد سے ان دستاویزوں سے یہ سمجھنا زیادہ آسان ہو جاتا ہے کہ ایک معدوم عہد کے واقعی کس طرح زندگی بسر کرتے تھے حالانکہ بعض خاص کلیدی الفاظ کے معنی اب بدل گئے ہیں۔ عہد ماضی کے آثار کی کھدائی اور دنیا کے دوسرے حصوں میں ابتدائی قدیم انسان کا سائنسی مطالعہ اس چیز کو ممکن بنا دیتا ہے کہ ایک ایسی ثقافت کا خاکہ از سرِ نو مرتب کیا جا سکے جو کسی بھی قسم کی تحریری یادداشت سے پہلے زندہ تھی اسی کو تاریخ ماقبلِ تاریخ کا نام دیا جاتا ہے۔

ہندوستان میں بھی ان طریقوں کا استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ وہ کافی نہ ہوں گے۔ ہندوستانی اثریات اس قدر کافی ترقی یافتہ نہیں کہ واقعی اہم سوالات کو حل کر سکے یا اس نوع کے چند سوالات ہی پیدا کر سکے۔ بایں ہمہ ملک کو ایک زبردست موقع و فائدہ حاصل ہے جس کو حالیہ دور تک مورخ نے استعمال نہیں کیا تھا یعنی معاشرہ کی مختلف تہوں میں قدیم اوضاع و اطوار کے ایسے باقیات موجود ہیں جن کی مدد سے آج سے قبل کے کلیتاً متنوع معاشرتی مدارج کا خاکہ از سرِ نو مرتب کیا جا سکتا ہے۔ معاشرہ کے ان قدیم مدارج و طبقات کو پانے کے لیے شہروں کو چھوڑ کر دیہی علاقہ میں جانا ضروری ہے اس تحقیق میں بعض اوقات ان اثرات کو نظر انداز کرنا ضروری ہوگا جو تعلیم، حالیہ سیاسی واقعات، سینما، ریڈیو اور اس تجارت کی وجہ سے دیہی ماحول پر پڑتے ہیں جن پر شہری مصنوعات کا غلبہ ہے۔ طول طویل فاصلوں پر تیز رفتار نقل و حمل کے جدید طریقوں

نے بہت سی تبدیلیاں پیدا کر دی ہیں مثلاً ریلیں جو انیسویں صدی کے نصف آخر میں اور موٹریں جو 1925ء سے سڑکوں پر نقل و حمل کے لیے مستعمل ہوئیں۔ ان سب کے اثرات کا لحاظ رکھنا دشوار نہیں خصوصاً اس وسیع ملک کے ان دیہی حصّوں میں جو زیادہ دُور افتادہ ہیں۔ تفصیلات و جزئیات میں کچھ مقامی فرق ہوتے ہیں۔ ملک کے بعض حصّے ایک یا دو منزلوں کو چھوڑ کر چھلانگ لگا گئے اور بعض اوقات تبدیلیاں ہی غلط ترتیب سے رونما ہوئیں۔ بہر حال جہاں تک حقیقی معنی میں اہم بنیادی بالیدگیوں اور ترقیوں کا تعلق ہے اس خاکے کے اصلی خطوط وہی رہتے ہیں۔

ہندوستان ابھی تک دیہاتوں کا ملک ہے۔ زرعی ترقی بہت وسیع ہوئی ہے اگرچہ زرعی طریقے ابھی تک ابتدائی قدیم نوعیت کے ہیں دو ہزار سال تک زیرِ کاشت رہنے کے بعد اب بیشتر آراضی ایسی ہو چکی ہے کہ مویشی کی چرائی اور کھیتی باڑی کے لیے اس کا استعمال اس کی سکت سے زیادہ ہے فی ایکڑ پیداوار سے بے حد کم ہے کیونکہ طریقہ ہائے کاشت بہت ابتدائی اور پرانے ہیں اور تقسیم زمین فی کس اتنی کم ہے کہ اسے منفعت بخش نہیں کہا جا سکتا۔ اگر ہوائی جہازوں سے دیکھا جائے تو اس سرزمین کی بڑی خصوصیت یہ نظر آئے گی کہ نقل و حمل کے ذرائع کم ہیں۔ مغربی یورپ یا ریاستہائے متحدہ امریکہ میں سڑکوں اور ریلوں کا جو گھنا جال نظر آتا ہے وہ یہاں مفقود ہے اس کے یہ معنی ہوئے کہ پیداوار کا ایک اہم حصّہ مقامی ہے اور مقامی طور پر صرف ہو جاتا ہے۔ پیداوار کی یہی پس ماندہ ناقص اور مقامی نوعیت وہ چیز ہے۔ جس کے باعث اتنی زیادہ تعداد میں قدیم ترقبائلی گروہ باقی رہ گئے ہیں اگرچہ وہ فنا کے بالکل کنارے کھڑے ہیں۔ تمام تر دیہی معیشت پر موسمی بارش یا مون سون کا غلبہ ہے۔ اس سے ہندوستان کے مختلف حصّوں میں بیس انچ سے دو سو انچ تک سالانہ بارش ہوتی ہے اس میں کچھ کمی ہو تو اس کے معنی ہوتے ہیں قحط سالی یا مصنوعی ذرائع سے آب پاشی۔ بارش بیشتر جون سے ستمبر تک کے چار مہینوں میں محدود ہوتی ہے۔ لیکن مون سون کا آغاز جنوب کی بہ نسبت شمال میں دیر سے ہوتا ہے۔ مشرقی ساحل پر آخری مون سون جداگانہ لہروں سے آتا ہے یہ اختلافات ہر مقام پر ایک قدرے مختلف سالانہ موسمی دور پیدا کرتے ہیں۔ بھاری بارش کے باوجود ملک کا بیشتر حصّہ (ایک ہوائی مشاہدے کے دوران) ہالینڈ اور انگلینڈ کے ہرے بھرے میدانوں کے مقابلے میں لق و دق صحرا کی مشابہت پیش کرتا ہے۔ گھاس غائب ہو چکی ہے اور پانی مٹی کی بالائی سطح کو کاٹتا ہوا تیزی سے بہتا چلا جاتا ہے۔ یہ اس نئے زمانے کی ایک خصوصیت ہے چنانچہ پچھلی صدی کے آخر میں جنگلات

کا کم ہو جانا ایک سنگین مسئلہ بن گیا تھا قدیم تر زمانہ کے متعلق جس سے ہمارا واسطہ ہے یہ ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ بارش سے پیدا شدہ مسائل ملک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتے تھے۔ پنجاب کے زیریں حصہ، سندھ اور راجستھان کے بیشتر علاقہ میں صحرائی یا قریب قریب صحرائی حالات طاری تھے لیکن یہاں کی مٹی سیلابی اور اتنی زرخیز ہے کہ آب پاشی یا تھوڑی سی بارش سے بڑی عمدہ فصلیں ملتی ہیں۔ گنگا کی وادی میں بھی مٹی سیلابی اور انتہائی زرخیز ہے۔ لیکن یہاں (اور بالائی پنجاب میں نسبتاً کم حد تک) بارش زیادہ زوردار ہوتی ہے اس کا نتیجہ یہ کہ قدیم تر ایام میں یہاں جنگل اور دلدلیں بہت تھیں بالخصوص مشرقی صوبہ جات متحدہ (یعنی موجودہ اتر پردیش) بہار اور بنگال میں۔ مغربی ساحل کے پہاڑوں اور آسام کی پہاڑوں میں بہت زیادہ کٹائی کے باوجود اب بھی بہت جنگل ہیں۔ ہموار ساحلی علاقہ جو اب جنگلوں سے صاف ہو چکا ہے سال میں تین فصلیں ممکن نہیں ہیں۔ لیکن گنجان صرف مقامی پیداوار کھا کر زندہ رہنے سے قاصر ہے۔ یہاں کی معیشت "نقدی فصلوں" مثلاً ناریل پر انحصار رکھتی ہے۔ جنوبی جزیرہ نما کے متعلق ویران علاقوں اور وسط ہند کے جنگلوں میں معدنی وسائل کو ان کی مناسب حد تک صرف اب ہی ترقی دی جارہی ہے۔ یہاں کے قبائلی لوگ علم (مثلاً نیلگری پہاڑیوں میں ٹوڈا، بھیل، سنتھال، اراون وغیرہ) الاقوام کے ماہرین کے مطالعے کی چیز ہیں۔ دکن کا جزیرہ نما جابجا گھنے جنگلوں سے ڈھکا ہوا نہیں ہے۔ اور نہ کبھی تھا۔ اس پر ادھر ادھر خشک پہاڑیاں ہیں جن پر کوئی درخت نہیں۔ ان کے مغربی حصے میں بسالٹ پتھر اور آگے جنوب مشرق میں گرینائٹ پتھر پایا جاتا ہے۔ اوسطاً یہاں کی مٹی اتنی زرخیز نہیں اگرچہ اس کے بعض خصوصی مقامات کی کالی مٹی بہت سی فصلوں بالخصوص کپاس کے لیے بہت اچھی ہے لیکن اسے باقاعدہ زیر کاشت لانے کے لیے بہت زیادہ ہل چلانے کی ضرورت ہے۔ گجرات اپنی مخصوص زردی مائل چکنی مٹی رکھتا ہے۔ ایسے ہی اختلافات ان علاقوں کے تاریخی ارتقا میں جھلکتے ہیں جو کہ ہر علاقہ میں ایک مختلف راستہ پر آگے بڑھا۔

اس متنوع جغرافیائی کیفیت اور عام گرم آب و ہوا نے مختلف مقامی تاریخ کے باعث دیہاتی باشندوں میں ایک غیر معمولی اندرونی تقسیم و تفریق کو راہ دی ہے ہندوستانی سماج کی بڑی خصوصیت جو دیہی حصے میں شباب پر نظر آتی ہے ذات پات کا نظام ہے۔ اس کے معنی ہیں معاشرہ کا بہت سے گروہوں میں تقسیم ہو جانا جو پہلو بہ پہلو رہتے ہیں لیکن اکثر و بیشتر ایک ساتھ

رہتے نظر نہیں آتے۔ مختلف ذاتوں کے افراد مذہباً آپس میں شادی نہیں کر سکتے اگرچہ قانون اب اس ضمن میں مکمل آزادی دیتا ہے یہ بڑی ترقی بورژوا طرز زندگی کی رہینِ منت ہے جس کے باعث سیاسی اور اقتصادی فرقہ بندیوں کے علاوہ شہروں میں اب ذات پات غائب ہوتی جارہی ہے بیشتر دیہاتی لوگ پکا ہوا کھانا یا پانی نیچی ذات والوں کے ہاتھ سے نہیں لیتے۔ یعنی ذات پات کی تقسیم ایک بھدے قسم کا طبقاتی نظام رکھتی ہے۔ عملی طور پر مختلف ذاتوں کے گروہوں کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی ہے۔ نظریاتی طور پر صرف چار ذاتیں ہیں یعنی برہمن یا پروہتوں کی ذات، چھتری یا جنگی عسکری لوگ۔ گرہست یا تجارت پیشہ زراعت پیشہ لوگ۔ اور شودر یا سب سے نیچی ذات والے لوگ جو عام طور پر مزدور طبقہ کے مترادف ہیں۔ یہ نظریاتی نظام بھدے طور پر ایک معاشرتی طبقات کا نظام ہے لیکن عملی طور پر جو ذاتیں اور ذیلی ذاتیں تسلیم کی جاتی ہیں وہ مختلف نسل کے قبائلی گروہوں سے پیدا ہوئی ہیں۔ خود ان کے ناموں ہی سے یہ بات ظاہر ہے۔ چھوٹی مقامی ذاتوں کی اضافی حیثیت ہمیشہ اس بات پر منحصر ہوتی ہے کہ مشترکہ منڈی کا پھیلاؤ کتنا ہے اور اس میں کسی ذات کی معاشیاتی حالت کیسی ہے؟ اگر بہار کا ایک جلاہا مہاراشٹر میں اگر بس چلا جائے یا کسی گاؤں میں یکایک منتقل کر دیا جائے تو وہاں اس کا کوئی ایسا واضح و متعین مقام نہ ہوگا جو خود بخود اس کو تفویض ہو جائے۔ لیکن بہار میں اس کا ابتدائی مرتبہ اس امر سے طے ہوتا ہے کہ جس دیہات کے ساتھ اس کا عام رابطہ رہتا ہے ان کے حلقہ میں اس کی ذات کو کیا مرتبہ حاصل ہے؟ کسی ذات کا یہ مرتبہ عام طور سے مختلف ذاتوں کی اضافی معاشیاتی قوت متعین کرتی ہے۔ ایک ہی ذات دو مختلف علاقوں کے نظامِ طبقات میں مختلف مراتب رکھ سکتی ہے۔ اگر یہ فرق کچھ مدت تک قائم رہے تو اس ذات کی جداگانہ شاخیں اکثر خود کو مختلف ذاتیں سمجھنے لگیں گی۔ اور آپس میں شادی نہیں کریں گی۔ معاشیاتی پیمانے میں ایک ذات جس قدر نیچے اتر جاتی ہے، معاشرتی پیمانے میں بھی وہ مجموعی طور پر اتنا ہی نیچے پہنچ جاتی ہے۔ اس نظام کے سب سے نیچے سرے پر اب بھی ہمیں خالصتاً قبائلی گروہ ملتے ہیں جن میں سے بہت سے ابھی تک "غذا اندوزی" کی منزل میں ہی ہیں۔ ان کے چاروں طرف جو عام معاشرہ ہے وہ غذا جمع کرنے کے بجائے اب غذا پیدا کرنے والا ہے۔ اس لیے غذا تلاش و جمع کرنے کا کام ان بہت نیچی ذاتوں کے لیے عام طور پر بھیک مانگنے اور چوری کرنے میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے پست ترین گروہوں کو انگریزوں نے ہندوستان میں "جرائم پیشہ قبائل" کا نام صحیح طور پر دیا تھا کیونکہ یہ لوگ اپنے قبیلے سے باہر

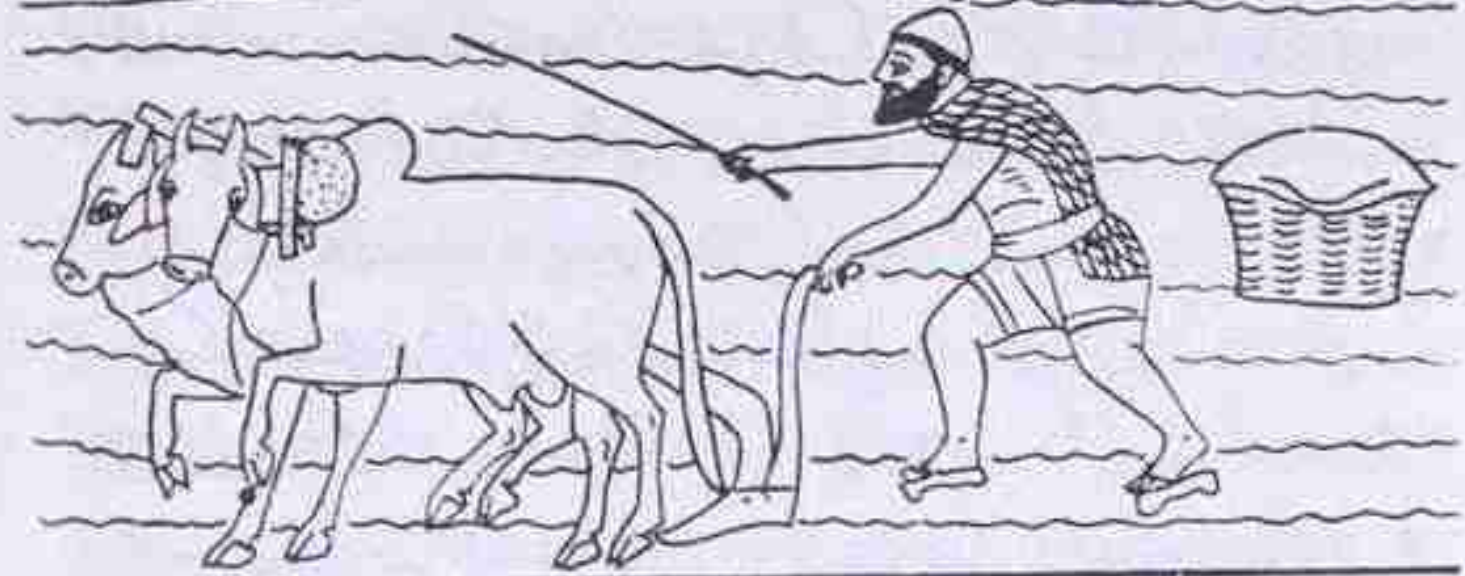
قانون ونظم کو ماننے سے عموماً انکار کرتے تھے۔

ہندوستانی سماج کا یہ نظام طبقات ہندوستانی تاریخ کے ایک بہت بڑے حصے کو منعکس بھی کرتا ہے بشرطیکہ اس کا مطالعہ تعصب کے بغیر علمی میدان میں کیا جائے۔ یہ بات آسانی سے واضح کی جا سکتی ہے کہ بہت سے ذاتوں کا پست تر سماجی اور معاشی درجہ محض اس وجہ سے ہے کہ انھوں نے حال یا ماضی میں غذا پیدا کرنے یا ہل چلاکر کاشت کا طریقہ اختیار کرنے سے انکار کیا۔ پست ترین ذاتوں میں بالعموم قبائلی مذہبی رسمیں، رواج و دستور اور اساطیر قائم رہتے ہیں۔ قدرے بلند ترین منزل پر چلیں یہ مذہبی رسوم اور داستانیں اکثر دوسری متوازی روایات میں جذب ہوکر ایک عبوری کیفیت میں نظر آتی ہیں۔ ایک قدم اور اوپر دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ برہمنوں نے ان کو اپنے منشا کے مطابق ڈھالنے اور برہمن ذات کو بہ رہنمائی برتری دینے کے لیے دوبارہ لکھ لیا ہے جو کہ پست ذاتوں میں عموماً برہمنوں کے ہاتھ میں نہیں ہوتی۔ اس سے ذرا اور اونچا اٹھیں تو ہم اس چیز تک پہنچتے ہیں جو ہندو ثقافت کہلاتی ہے یعنی وہ لکھی پڑھی روایات جس کا سلسلہ اکثر بہت قدیم تر زمانے تک پہنچتا ہے۔ لیکن دیوتاؤں اور راکھشسوں کی یہ کہانیاں بنیادی طور پر بہت کچھ وہی ہیں جو پست تر گروہوں میں پائی جاتی ہیں۔ برہمنیت کا اصلی کام یہ رہا ہے کہ مختلف اساطیر کو ایک جگہ جمع کریں۔ انھیں داستانوں کے متحدہ ادوار میں پیش کریں اور ایک بہتر ترقی یافتہ معاشرہ کے فریم میں سجا دیں۔ یا تو بہت سے اصلاً مختلف دیوتاؤں اور دیسی مسلکوں کو ایک کیا گیا ہے یا کئی دیوی دیوتاؤں کو ملاکر ایک کنبہ یا دیوتاؤں کا شاہی دربار بنایا گیا ہے۔ بلند ترین مقام پر پہنچ کر ہمیں وہ فلسفیانہ ترقیاں اور بالیدگیاں ملتی ہیں جو ہندوستان کے عظیم ترین مفکرین کی تخلیق ہیں۔ جس عہد میں یہ خصوصی فلسفیانہ مسلک پہلی بار پیش کیا گیا اس وقت یہ آخری تخلیقات عام طور پر ہندوستانی معاشرہ کے لیے ایک قابل لحاظ پیش رفت تھیں لیکن جب بعد میں معاشرہ اور آگے بڑھ چکا تھا اسی فلسفیانہ مسلک نے ہندوستان کو پس ماندہ رکھنے میں بہت بڑا کام کیا کیونکہ قدیم شدہ مذہبی فرقوں کے پیشواؤں نے اس مقام سے ذرا سا بھی ہٹنے سے انکار کر دیا جس کو اعلانیہ بانیان مسلک کا موقف قرار دیتے تھے۔ تاریخ خود مذاہب سے نہیں بنتی لیکن ان کی ترقی اور تبدیلی عمل تاریخ کے لیے نہایت اچھا مواد ہوتی ہے۔ ہندوستانی سماج خود تشدد سے اس قدر ترقی پذیر نہیں ہوا جس قدر متواتر مذہبی تبدیلیوں سے۔ بیشتر ان اسباب کی بنا پر ہی یہ معاشرہ مزید ترقی سے ٹھہر رہا

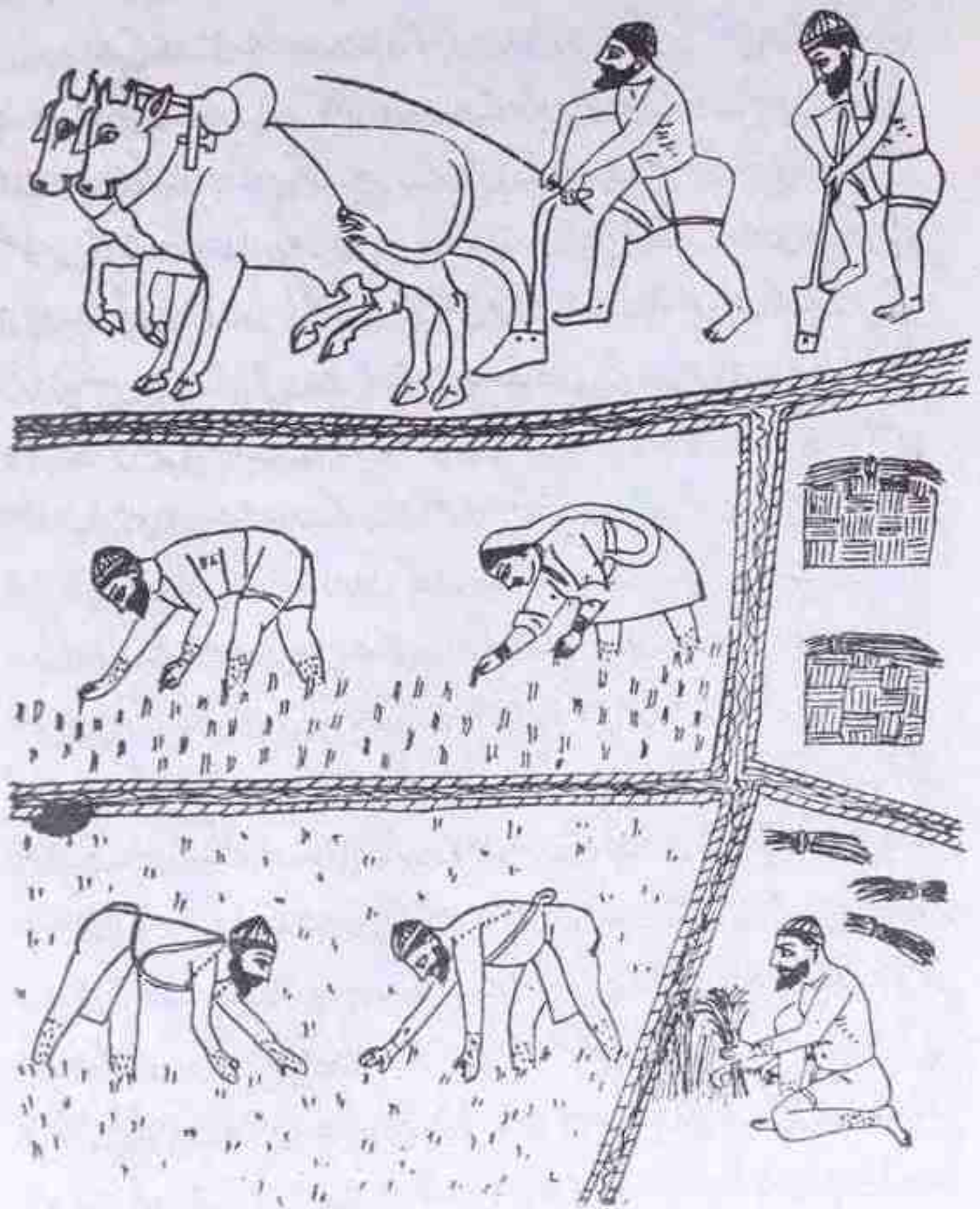
اور اس وقت بھی یہ ترقی رکی ہی رہی جب بعد میں بہت کچھ جبر و تشدد اس پر لاد دیا گیا۔ بیشتر قدیم ہندوستانی بچی کچھی دستاویزات حد سے زیادہ مذہب اور رسوم عبادات سے متعلق ہیں۔ ان کے لکھنے والوں کو تاریخ یا اصلیت سے واسطہ نہیں تھا۔ تاریخ نویسی کے وقت اگر ہندوستانی معاشرہ کی حقیقی ساخت کا پہلے سے کوئی علم نہیں تو ان دستاویزات کو نچوڑ کر تاریخ اخذ کرنے کی کوشش سے یا تو کچھ بھی نتائج برآمد نہ ہوں گے یا یہی مضحکہ خیز نتائج حاصل ہوں گے جو ہندوستان کی بہت سی تاریخوں میں پڑھے جا سکتے ہیں۔

5 - 1 دیہات

نہ صرف ذات پات بلکہ مذہب کے غلبہ و زور اور تاریخی شعور کے یکسر فقدان کی بھی صراحت کرنا ضروری ہے۔ ان میں سے آخری بات تو بالکل سادہ ہے اور دیہی زندگی کی سادہ لوحی اور دیہی پیداوار سے وابستہ ہے۔ گاؤں میں تمام تر اہمیت موسموں کے سلسلے کو حاصل ہوتی ہے۔ دوسری طرف وہاں کے حالات میں سال بہ سال افزائش پذیر تغیر بھی بے حد کم ہی ہوتا ہے جس پر توجہ کی جا سکے۔ یہی چیز غیر ملکی شاہدین کے دل میں "مشرق لازمان" کا احساس پیدا کرتی ہے۔ تقریباً ایک سو پچاس سال قبلِ مسیح کے بھارہت کی سنگ تراشی کے نمونوں میں جو بیل گاڑی اور دیہی جھونپڑیاں نظر آتی ہیں یا 200ء کے کشان عہد کی منبت کاری کے نمونوں میں جو ہل اور ہل چلانے والا پیش کیا گیا ہے اگر وہ دفعتاً موجودہ زمانے کے ہندوستانی گاؤں میں نمودار ہو جائے تو کوئی ایک حرف بھی نہ کہے گا۔ ایسی صورت حال میں یہ بھول جانا آسان ہو جاتا ہے کہ زمین کے مقررہ قطعات پر قبلہ رانی کی مدد سے جو دیہی معیشت تشکیل پاتی ہے وہ خود ذرائع پیداوار میں ایک زبردست ترقی کا مفہوم رکھتی ہے ایسی حالت میں روابط پیداوار بھی لازمی طور پر "غذا اندوزی" کی منزل کے مقابلہ میں اتنے ہی زیادہ پیچیدہ ہو جائیں گے۔ موجودہ زمانے کا ہندوستانی گاؤں خوفناک ترین مفلسی و بے بسی کا ایک ناقابلِ بیان تاثر دیتا ہے۔ شاذ و نادر ہی کہیں کوئی دکان نظر آتی ہے بجز ان دیہات کے جو دوسرے دیہات کے لیے بازاری مرکز کا کام دیتے ہیں۔ اور نہ وہاں کوئی عمارتِ عامہ موجود ہوتی ہے سوائے شاید ایک چھوٹے سے مندر کے جو ممکن ہے محض سقفِ فلک کے نیچے واقع ہو۔ عناصرِ فطرت کے حملوں کے لیے کھلا ہوا — اشیائے صرف یا تو پھیری والوں سے یا چند کلیدی دیہات میں لگنے والے ہفتہ وار بازار کے دن خریدلی جاتی ہیں۔

گاؤں کی پیداوار کی فروخت بیشتر درمیانی بیوپاریوں یا دلالوں کے ہاتھوں میں ہوتی ہے جو ساتھ ہی ساتھ ساہوکار بھی ہوتے ہیں۔ دیہی معیشت پر ان کی گرفت اور بطور نتیجہ اہلِ دیہات کی قرض داری ایک ایسا مسئلہ ہے جسے سرکاری یا غیر سرکاری کسی ادارے نے ابھی تک چھوا نہیں۔ اور ان خالی منصوبوں کے علاوہ کچھ نہیں کیا، جو کاغذ کی زینت بن کر رہ جاتے ہیں۔ مون سون کا موسم ختم ہوتے ہی بیشتر دیہات میں پانی کی ایک ترقی پذیر قلت محسوس ہونے لگتی ہے پینے کا اچھا پانی تمام موسموں میں کم یاب ہوتا ہے۔ بھوک اور بیماری میں اس ہندوستان کے دو بھاری بھرکم متلازم رفیق ہیں۔ حفظانِ صحت کے اہتمام اور طبی امداد کا فقدان گاؤں کے روایتی بے حسی و مردنی کو بڑی وضاحت سے نمایاں کرتا ہے جو کہ ہمیشہ ہی ملک کی سیاسی معیشت کا ایک بنیادی جزاور مطلق العنان حکومت کی ایک مضبوط محفوظ بنیاد ہوتی ہے۔ بایں ہمہ جو لوگ اس کلفت نکبت اور ذلت وخواری کی زندگی بسر کرتے ہیں ان سے حاصل کی ہوئی فاضل پیداوار ہندوستانی ثقافت و تہذیب کے لیے مادی بنیاد فراہم کرتی تھی اور اب بھی کرتی ہے۔ دیہی انفعالی فلاکت و مصیبت کی ظاہری یکساں شکل وصورت بہت سے اندرونی فرق کو پوشیدہ رکھتی ہے۔ لوگ بھاری اکثریت میں چھوٹے چھوٹے کھیتوں والے دیہاتی ہیں۔ ان میں چند خود کفیل ہیں۔ چند ایسے بھی ہیں جو ترقی کرکے ایک کولک (Kulak) طبقہ کی حیثیت سے طاقت حاصل کر سکتے ہیں جس کو فی الحقیقت حالیہ قوانین آراضی کے ذریعہ طاقت ور بنایا جا رہا ہے۔ بیشتر زیادہ زرخیز اراضی ان لوگوں کے پاس ہیں جو دیہاتی نہیں ہیں اور نہ زمین پر محنت کرتے ہیں بڑے بڑے زمیندار عموماً غیر حاضر باش ہیں۔ زمین پر ان کی ملکیت کے حقوق جاگیرداری کے زمانے سے چلے آتے ہیں۔ انگریزوں کے آنے پر ان میں متعدد لوگ جاگیردارانہ پابندیوں سے چھٹکارا پاکر، لورڈ وائی مالکانِ زمین بن گئے تھے۔ لیکن انگریزوں نے تمام مالکان آراضی کا اندراج کر لیا اور نقد ٹیکس مقرر کر دیا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ آج کوئی بھی گاؤں خود کفیل نہیں ہو سکتا۔ انتہائی الگ تھلگ رہنے والے دیہاتیوں کو بھی کچھ نہ کچھ فروخت کرنا ہی پڑتا ہے نہ صرف اس لیے کہ اپنی ضرورت کا تھوڑا سا کپڑا اور گھر کا سامان خرید سکیں بلکہ اس لیے بھی کہ کوئی ٹیکس یا کرایہ ادا کر سکیں۔ ایسے بھی گاؤں مکمل طور پر خود کفیل ہو ہی نہیں سکتے تھے۔ ہندوستان کے بیشتر حصّے میں کپڑا ایک جسمانی ضرورت نہیں اگرچہ یہ ایک سماجی ضرورت بن گیا ہے۔ لیکن نمک ہمیشہ ہی ایک ناگزیر ضرورت رہا ہے۔ باقاعدہ زراعت کا کام شروع کرنے سے قبل کچھ مقدار میں دھاتوں کی فراہمی بھی ضروری تھی۔ ضرورت کی یہ دونوں چیزیں گاؤں میں

شکل (۱) ، ہل چلانا، ڈھیلوں کا توڑنا، بیج بونا، اور دانوں کو ہل سے بنی ہوئی نالیوں میں دبانا۔ اناج غالباً گیہوں ہے۔ انیسویں صدی کے ایک فارسی مخطوطے سے ماخوذ جو انڈیا آفس لائبریری (Oriental Val-1 ume No 71) میں ہے۔ مقام کشمیر ہے لیکن ہندوستان کے دوسرے حصوں میں ان کاموں میں بڑا فرق ہوگا کہ کسانوں کا لباس مختلف ہوگا۔

پیدا نہیں ہوتیں بلکہ باہر سے حاصل کرنی پڑتی ہیں۔ بظاہر "لازمان" اور وقت سے آزاد نظر آنے

کے باوجود گاؤں بھی تجارتی جنس کی پیداوار سے وابستہ ہے جو کہ بورژوا معیشت کے ضمن میں آتی ہے۔ بایں ہمہ یہ بات سچ ہی لگتی ہے کہ ہندوستانی گاؤں بیرونی دنیا سے تقریباً منقطع اور خود منقسم ہوتا ہے۔ جب آبادی کی بے حد زیادتی کوکن اور مالابار کے لوگوں کو دور کے بڑے شہروں میں جاکر محنت مزدوری کرنے اور روپیہ گھر بھیجنے پر مجبور کرتی ہے تو صرف اسی وقت شہری اقتدار براہِ راست محسوس ہوتا ہے ورنہ ابتداً ان کا رابطہ باہر سے تو صرف دورے پر آنے والے سرکاری ملازمین کے ذریعے ہوتا ہے جو شاذونادر ہی گاؤں کے متعلق خود کو زحمت دیتے ہیں جب تک کہ ٹیکس کی رقم بقایا نہیں ہوتی۔ آج کل ووٹ لینے والے سیاست داں پانچ سال میں ایک بار ضرور آتے ہیں ظاہر ہے کہ اس قسم کی معیشت میں تجارتی جنس کی فی کس پیداوار بھی کم ہوتی ہے۔ تجارتی جنس استحصال کی ایسی چیز ہے جو مبادلے کے ذریعہ آخری استعمال کنندہ کے ہاتھوں میں پہنچتی ہے۔ کوئی چیز اپنے لیے یا اپنے کنبہ اور رشتہ داروں کے لیے پیدا کرتا ہے اور پھر ایسی مختصر جماعت کے اندر وہ صرف ہو جاتی ہے یا زمیندار یا اس سے بھی بڑا حاکم اسے بغیر دام دیے لے جاتا ہے تو وہ چیز تجارتی جنس نہیں ہوگی۔ بعض قسم کی پیداوار کے لیے خاص قسم کا تکنیکی علم ضروری ہے اگرچہ ہندوستانی گاؤں بہت کم دھات استعمال کرتا ہے مگر دیہاتی کو برتنوں بالعموم مٹی کے برتنوں کی لازمی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ ایک کمہار کا ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح ایک لوہار بھی چاہیے جو اوزاروں کی مرمت کرے اور ہلوں کے پھل بنائے اور ایک بڑھئی بھی درکار ہے جو مکان اور سادہ ہل بنا سکے۔ وغیرہ وغیرہ۔ پروہت کے لیے ضروری ہے کہ گاؤں کو جو بھی مذہبی رسوم کی ضرورت محسوس ہو ان کو پورا کرے۔ عام طور پر ایک برہمن ہوتا ہے اگرچہ بعض پست تر مذہبی فرقوں میں یہ پابندی نہیں ہے کچھ پیشے مثلاً حجام کا کام اور مردہ جانوروں کی کھال اتارنا، چھوٹے اور کم درجے کے کام ہیں پھر بھی حجام کا کام اور چمڑے کا سامان ضروری ہے۔ اس سے گاؤں میں ایک حجام اور ایک موچی کی ضرورت پڑتی ہے جو فطری طور پر مختلف ذاتوں کے ہوتے ہیں۔ عام حالات میں ان میں سے ہر پیشہ ایک الگ ذات بن جاتا ہے۔ جو قرونِ وسطی کی پیشہ ور برادری (guild) کا ہندوستانی قائم مقام ہے۔ بہ ظاہر اس قسم کے اہلِ حرفہ کی ناگزیر خدمات ہر ایک خدمات ہر ایک گاؤں کے لیے حاصل کرنا بظاہر خود منتظم ہندوستانی دیہی معیشت کا ایک بڑا مسئلہ تھا اگرچہ یہ لوگ ذات کے لحاظ سے دیہاتیوں کی ایک بڑی اکثریت سے اور خود ایک دوسرے سے الگ تھلگ تھے۔ گاؤں کا ایک عام باشندہ اس طرح کے مختلف پیشے نہیں

شکل (2) دھان کی کاشت، پود کیاریاں دیکھیے جہاں سے تخمی پودوں کو اکھاڑ کر انھیں دوسری تیار شدہ کیاریوں میں تختے ممکنہ گہرے کیچڑ میں لگایا جاتا ہے۔ پانی دینے کی آڈیں (نالیاں) بھی نظر آرہی ہیں۔ زمین میں پانی بھرنے سے پہلے ہل چلایا جاتا ہے ورنہ بیلوں کی جگہ بھینسوں کو جوتنا پڑتا ہے۔ پنیری کو دوسری جگہ لگانے سے پہلے جڑوں کو عموماً ایک قسم کی کھاد میں بھگو دیا جاتا ہے۔ خالی پود کیاریوں میں تب پھلیاں بوئی جاتی ہیں۔ اس طرح خود بخود فصل باری باری بوئی جاتی ہے۔ اس شکل کا ماخذ بھی وہی ہے جو شکل نمبر ا کا ہے۔

شکل (3) بازار یا باورچی خانہ کے لیے ترکاریاں۔ آدمی ایک کھدے ہوئے کنوئیں سے شروف کے ذریعہ
پانی نکالتا ہے۔ ایک لمبی لکڑی کے ایک طرف بھاری وزن ہوتا ہے اور دوسری طرف ایک برتن بندھا ہوتا
ہے۔ عورت اس بات کا خیال رکھتی ہے کہ گاجر اور دوسری سبزیوں کو نالیوں کے ذریعہ ٹھیک طور پر پانی ملتا
رہے۔ اس شکل کا ماخذ بھی وہی ہے جو شکل نمبر 1 کا ہے۔

کر سکتا تھا اور یہ پیشہ ور لوگ اپنے پیشے کی ذات کے علاوہ دوسری ذات میں شادی نہیں کر سکتے
تھے۔ اوسط درجے کا ایک گاؤں زیادہ سے زیادہ ایک پیشے کے خاندان کا متحمل ہو سکتا تھا۔
اس کے ساتھ ساتھ نقل و حمل کے وسائل بھی مشکل تھے اور تجارتی اجناس کا نقل پیداوار یعنی تجارتی
اجناس کی فی کس پیداوار کم تھا دیہات کی خدمات کرنے کے لیے تجارتی اجناس پیدا کرنے والوں
کی حیثیت سے بڑھئی یا لوہاروں کی ایک بستی کا قیام ابتدائی ہندوستان کی تاریخ کے چند

چند مختصر زمانوں کے سوا ناممکن تھا لہذا کاریگروں کو باقاعدہ و معین طور پر معاوضہ کی ادائیگی ایک ایسا مشکل مسئلہ تھا جس کو مبادلۂ اجناس کی معیشت صرف اس بنیاد پر حل نہیں کرسکتی تھی کہ جتنی مالیت کی محنت کروائی اتنی ہی مالیت کی جنس دے لو۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ اشیا کی مانگ بالکل بے قاعدہ و غیر معین رہتی تھی۔ پھر کاریگروں کو دیہات کی خدمت کرنے پر کس طرح رضامند کیا جائے؟ اس مسئلہ کا جو حل تلاش کیا گیا وہ نئے ڈھنگ کا ایک ہوش مندانہ طریقہ تھا جو ہندوستان کی سست عملِ معیشت کے لیے بالخصوص جاگیرداری کے زمانے میں ڈیڑھ کی ہڈی کا کام کرتا رہا۔ دیہاتی علاقہ میں اس نظام کے باقیات ابھی تک نظر آتے ہیں اگرچہ نقد ادائی کا اصول استقلال کے ساتھ پرانے طریقوں کی جگہ لیتا جارہا ہے۔ وسائل نقل وحمل آسان تر ہوگئے ہیں اس لیے دورہ لگانے والے حجام ایا کمہار اب عام ہیں۔ ٹین کے ڈبوں اور دھات کے برتنوں نے کمہاروں کی تعداد کم کردی ہے۔ جواب زیادہ تر مال کی نقد فروخت کی بنیاد پر کام کرتے ہیں لیکن کمہار کچھ مذہبی رسوم کی تکفیل بھی کرتا ہے جو ممکن ہے قبل تاریخ کے اس دور سے چلی آتی ہوں جب کہ مردے کی خاک و استخواں وغیرہ معنی مرتبان میں رکھ کر دفن کی جاتی تھیں۔ ان رسوم میں ایسا اضافہ ہوچکا ہے کہ چند پست تر ذاتوں میں کمہار معنوی اعتبار سے ایک پروہت بن گیا ہے۔ ہڈی بٹھانے میں مٹی کے پلاسٹر کی ایجاد ہندوستانی کمہار کی رہینِ منت ہے۔ اسی طرح جنگ میں یا بیماری کے باعث ناک کی بگڑی ہوئی شکل کو پلاسٹک جراحی کے ذریعے درست کرنا، غریب و حقیر حجام کی دریافت تھی۔ ان دونوں طریق علاج پر اٹھارھویں صدی میں بڑے وسیع پیمانے پر عمل کیا جاتا تھا لیکن معالجوں کی نیچی ذات اور سائنس کے ساتھ ان سے اونچے درجے کے لوگوں کے حقارت آلود رویہ نے مغرب کی طرح یہاں بھی ان چیزوں کو پوری طرح پنپنے نہیں دیا۔ گاؤں کے اندر اور اس کے باہر بھی کاریگر۔ کسان اور پروہت کے درمیان ساری تفریق ذات کی بنیاد پر ہے۔ جہاں جنگل قریب ہیں وہاں مغربی گھاٹ کے کتھکاری یا بہار کے منڈا اور اراون قوم کے لوگ اب بھی نظر آسکتے ہیں جو بمشکل ہی اس منزلِ ارتقا سے آگے قدم نکال سکے ہیں جب کہ انسان تلاش کرکے اپنی غذا حاصل و جمع کرتا تھا۔ زندگی کے آخری کنارے پر کھڑے ہوئے یہ قبائلی لوگ بیماری۔ شراب خوری، جنگلوں کے غائب ہوجانے اور تہذیب کی ترقی پانے نیز ساہوکاروں کی وجہ سے مٹتے جارہے ہیں۔ اگر یہ لوگ کاشت کریں بھی تو بدلتے ہوئے قطعات پر اس کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ یا درخت گرائے اور جلاڈالے۔

اگر یہ لوگ ان غریب ترین کسانوں کے ساتھ جن کے پاس باقاعدہ زمین بھی ہے بے قاعدہ مزدوروں کی حیثیت سے کام کریں تو ان کو کم مزدوری ملتی ہے اور عموماً وہ بھی نقد نہیں بلکہ جنس میں۔ اصولاً ان کو فصل کی کٹائی کے بعد بالیں جمع کرنے کا بھی حق حاصل ہے خواہ انھوں نے کام میں مدد کی ہو یا نہ کی ہو۔ بعض شکار اور غذا کے ٹکوڑے۔ گھونس اور چوہے۔ دیہاتی کھیتی باڑی کا ناکارہ فضلہ اور بھوسہ۔ سانپ گور بندر تک اپنی خوراک کی کمی کو پورا کرنے کے لیے یہ لوگ کھا جاتے ہیں (جس کا تصور بھی دوسرے بیشتر ہندوستانیوں کے لیے خوفناک ہے) یہ لوگ اب بھی دیہاتیوں کی بہ نسبت کہیں زیادہ مہلک پیمانے پر جادو ٹونے کا استعمال کرتے ہیں۔ کم از کم اخباروں سے تو یہی معلوم ہوتا ہے۔ جو چند سال کے وقفوں سے ایسی کوئی نہ کوئی خبر شائع کرتے رہتے ہیں کہ قبائلی مرد عورتوں کے گروہ مذہبی قتل (انسانی قربانی) کے شبہ میں گرفتار اور زیر مقدمہ ہیں۔ ان کے قدیم قبائلی دیوتا پست تر درجے کے دیہی دیوتاؤں کے ساتھ کچھ مشترک خصوصیات رکھتے ہیں۔ بسا اوقات یہ لوگ گاؤں کے دیوتاؤں کو پوجتے ہیں اور گاؤں والے ان کے دیوتاؤں کو مانتے ہیں۔ گاؤں کے تیوہاروں یا میلوں کے متعلق جن میں بہت سے دیہاتی کافی فاصلے سے آتے ہیں یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے اکثر کی شروعات کسی نہ کسی قدیم قبیلے سے ہوئی خواہ اس قبیلے کا اب نام و نشان بھی باقی نہ ہو۔ گاؤں کے مقامی مذہبی فرقوں کے نام بھی ایسے ہی قدیم آغاز کو ثابت کرتے ہیں۔ دیہاتوں کی ایک ذات کا نام بھی اکثر وہی ہوتا ہے جو اس حلقے کے کسی قدیم قبیلے کا ہوتا ہے۔ یہ دو گروہ آپس میں شادی نہیں کرتے کیونکہ دیہاتی ایک بلند تر ین ہستی بن گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ غذا کی فراہمی کا فرق نیز زیادہ کافی اور زیادہ باقاعدہ خوراک چند نسلوں میں ہی جسمانی ترکیب و ساخت بلکہ خود چہرے کے نقشے کو تبدیل کر دیتی ہے۔ بایں ہمہ مشترکہ اصل کے کچھ نہ کچھ نشانات باقی رہ جاتے ہیں اور تسلیم بھی کیے جاتے ہیں جس کا اظہار بعض اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ ایک مشترکہ سالانہ پوجا خصوصاً ماتا دیویوں کی پوجا کی جاتی ہے جن کے عجیب و مخصوص نام ایسے ہوتے ہیں کہ وہ دوسرے دیہات میں کسی کو بھی معلوم نہیں ہوتے۔ لیکن دیہاتی دیگر بلند تر دیوتاؤں کو بھی پوجتا ہے جو مقامی دیوتاؤں سے ایک درجہ اوپر ہوتے ہیں۔ وہاں ایک "کھیتوں کا محافظ" بھی ہوتا ہے۔ یہ محافظ عام طور پر محنت کارانہ نقش کی صورت میں ایک ناگ ہوتا ہے جس کو ایک دیوتا کا الوہی مرتبہ حاصل ہے۔ "بزرگوں کی یادگار" پتھر کی ایک لمبی سیل کے ذریعے

قائم کی جاتی ہے جس پر ایک انسانی جوڑے کا ابھرا نقش ہوتا ہے۔ ان کی پوجا عام طور پر ان قطعہ زمین کے ایک گوشہ میں کی جاتی ہے جو اس جوڑے کی حقیقی اولاد در اولاد کے قبضہ میں نسلوں سے چلا آرہا ہے۔ بھنسا دیو (مہاسوبا) پورے علاقوں میں کسانوں کا عام دیوتا ہے اگرچہ ہر کسان اس کی ایک مختلف مورتی رکھتا ہے۔ دوسرے چھوٹے دیوتاؤں کو ہل چلانے، بیج بونے، فصل کاٹنے اور غلہ گاہنے کے ایام میں خوش کرنا ضروری ہوتا ہے۔ ونتال ایک بوسگال دیو یعنی خبیث روحوں کا راجہ ہے لیکن عمدہ بھی ہوتا ہے۔ ان سے اور اوپر کے درجے میں برہمنوں کے دیوتا شیو۔ وشنو۔ وشنو کے اوتار جیسے رام کرشن اور ان کی ازدواج دیویاں کا شمار ہوتا ہے۔ کہیں کہیں کسی قدیم مقامی دیوتا یا دیوی کو اور برہمنی ادب میں پائے جانے والے کسی دیوتا کو ایک ہی مانا جاتا ہے۔ قدیم تر دیوتاؤں کو ختم نہیں کیا گیا بلکہ یا تو ان کو اسی شکل میں قبول کر لیا گیا یا حسب موقع بنا لیا گیا اس طرح برہمنیت نے اس چیز میں کچھ اتحاد و یک جہتی کی کیفیت پیدا کر دی جو ایک مشترک رشتے کے بغیر محض منتشر سماجی ٹکڑے بن کر رہ جاتی۔ ہندوستان کی تاریخ میں یہ عمل ایک زبردست فیصلہ کن اہمیت کا حامل ثابت ہوا کیونکہ پہلے تو اس نے ملک کو ترقی دے کر قبیلہ سے سماج تک پہنچایا اور پھر اس کو توہمات کی گندی دلدل میں پھنسا کر آگے بڑھنے سے روکے رکھا۔ دیہاتی روایت کے ذریعے ہندوستان کی تاریخ کے مطالعے میں جو دشواری پیش آتی ہے وہ فن تاریخ اور تسلسل زمانی کا فقدان ہے۔ پچاس سال پہلے جو واقعات گذرے تھے اور پانچ سو سال پہلے جو روایت بنی تھیں وہ دیہاتی کے لیے ایک ہی سطح کی چیزیں ہیں کیونکہ اس کی زندگی تو موسم بہ موسم چلتی ہے۔ چار "یگ" یعنی نسل انسانی کے میعادی ادوار زمانی جن کا تذکرہ ہندوستانی اساطیر میں باقی ہے بہت ٹھیک ٹھیک موسم کی چار تبدیلیوں کو ہو بہو ظاہر کرتے ہیں۔ عام عقیدہ کے مطابق ان کا اختتام ایک آفاقی طوفان یا سیلاب پر ہوتا ہے جس کے بعد یہ چکر ہو جاتا ہے تقریباً یہی کچھ ہر ایک مون سون کے بعد دیہاتی علاقہ میں واقع ہوتا ہے۔ ہر ایک سال بہت کچھ ایسی نوعیت کا ہوتا ہے جیسے دوسرے سال اور کوئی فرق ہوتا ہے تو صرف یہ کہ بعض میں فصل اچھی ہوتی ہے اور بعض میں قحط سالی اور وبا کا سامنا ہوتا ہے۔ کوئی تحریری یادداشت نہیں رکھی جاتی کیونکہ دیہاتی قریب قریب یکسر ناخواندہ ہوتا ہے۔ اس حالت میں جب کہ اسکولی تعلیم کسی حد تک پا چکا ہو دیہی طریقہ زندگی ایسا ہوتا ہے کہ یہ خواندگی ایک دیہاتی کے لیے کسی مصرف کی نہیں ہوتی اور وہ آہستہ آہستہ جہالت کی تاریکی

میں واپس چلا جاتا ہے۔ ایک اوسط درجے کے گاؤں میں کتابیں، اخبار یا اس قسم کا مطالعہ کا کوئی بھی مواد داخل نہیں ہونے پاتا اس لیے دیہی روایت کے جزئیات کو الگ کرنے کے لیے خاص احتیاط کرنی ضروری ہے۔ دوسری طرف اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بہت قدیم رسم و رواج کسی خاص صوری تبدیلی کے بغیر کسی طرح آج تک زندہ باقی رہ سکتے ہیں۔ بسا اوقات جاگیردار امیر یا برہمن پروہت ان مقامی رواجوں کو شاید قدرے سطحی جلا دے کر اپنا لیتا تھا۔ ہم نے تاریخ کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق تاریخ اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ ہندوستان کے دیہات میں جلوہ فرما دیکھی جا سکتی ہے بشرطیکہ انسان کے پاس اس تاریخ کا مطالعہ کرنے کے لیے ضروری بصارت موجود ہو۔

۱-۵ مختصر اعادہ

سابقہ صفحات میں پہلی بات یہ بتائی گئی ہے کہ ہندوستان کے مقتدر طبقہ اور ہندوستان کی شہری زندگی پر غیر ملکیوں کی چھاپ لگی ہوئی ہے جنھوں نے پیداوار کا بورژوائی طریقہ ہندیوں پر لاد دیا۔ دوسری بات یہ کہ عام دیہی علاقہ اور ہندوستانی مذہبی اداروں پر ایسے نہ مٹنے والے نشانات موجود ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کا عہد قدیم ترین ابتدائی طریق حیات ہندوستان کے بہت سے حصوں میں ممکن رہ چکے ہیں اور اب بھی ممکن ہیں۔ ان دونوں میں سے پہلا بیان بالعموم تسلیم کیا جاتا ہے اگرچہ حب الوطنی کی وجہ سے بہت سے لوگ جدید ہندوستانی تاریخ میں غیر ملکی حملہ آوروں کے کردار کی قدر و قیمت بہت کم مانتے ہیں۔ دوسرا بیان وسطی طبقے کے بیشتر ہندوستانیوں پر غیظ و غضب طاری کر دیتا ہے۔ کیوں کہ وہ محسوس کرتے ہیں کہ ان کے ملک کا مضحکہ اڑایا گیا ہے یا خود ان کے وقار کی سُبکی کی گئی ہے۔ قدیم ترین ابتدائی ثقافتیں نہ تو مضحکہ خیز ہوتی ہیں اور نہ بے وقار۔ جب تک کہ جاگیردارانہ یا بورژوا نظام کی رترین ضمنی پیداواروں سے ان کا رابطہ ان کو پستی میں نہیں دھکیل دیتا ہندوستان کی ترقی اپنی مخصوص نوعیت میں دوسرے ملکوں سے زیادہ "مہذب" تھی۔ قدیم تر مذہبی مسالک و طریق کو طاقت کے ذریعہ مٹایا نہیں گیا بلکہ ان کو ضم کر لیا گیا۔ تو ہم پرستی نے تشدد کی ضرورت کو کم کر دیا۔ اس سے کہیں زیادہ بے رحمی و بہیمیت کی ضرورت پڑتی اگر ہندوستانی تاریخ کی نشو و نما بھی ان خطوط پر ہی ہوئی ہوتی جن پر یورپ یا شمالی چینی تاریخ نے ترقی کی۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستانی تاریخ کا راستہ چند زبردست امتیازی خصوصیات پیش کرتا ہے۔ ان کا مجمل طور پر جائزہ لینا ضروری ہے۔ تاکہ بعد میں غلط فہمی پیدا نہ ہو سکے۔ جہاں تک مسلسل تذکروں۔ بادشاہوں کی فہرستوں۔ تاریخ وار واقعات کے بیانات۔ اہم لڑائیوں کی تاریخوں اور حکمرانوں، اور ثقافتی شخصیتوں کے سوانح حیات کا تعلق ہے کوئی ہندوستانی تاریخ ایسی ہے ہی نہیں جو قابلِ مطالعہ ہو۔ اگر اتفاقاً کسی کتاب میں قاری کو قدیم ہندوستان سے متعلق اس قسم کی مفصل یا شخصی واقعاتی تاریخ ملے تو اسے (بعض ہندوستانی ریلوے ٹائم ٹیبلوں کی طرح) ایک رومانی افسانہ سمجھ کر محظوظ ہونا تو چاہیے لیکن اس پر یقین نہیں کرنا چاہیے۔ اس صورتِ حال کی دوسری انتہا پر کچھ غلط فہمی کا بھی امکان ہے یہ سمجھا جاتا ہے کہ انسانی سماج نے پیداوار کی مندرجہ ذیل صورتیں بالترتیب پیش کی ہیں۔ قدیم قبائلی اشتمالیت۔ ۔ سرقبیلی حکومت (جیساکہ عہدنامہ عتیق میں حضرت ابراہیم) یا ایشیائی طریقہ (جس کی کوئی تعریف موجود نہیں)۔ قدیم یونان و روم کے غلام معاشرہ۔ جاگیرداری۔ بورژوا طریقہ اور کچھ ملکوں میں اشتراکیت ہندوستانی تاریخ اس بے لوچ ڈھانچے میں بھی پوری طرح ٹھیک نہیں بیٹھتی۔ اوّل تو یہ کہ جیسا بیشتر دکھایا جا چکا ہے ہر ملک کے تمام حصے بہ یک وقت ایک ہی تمدنی منزل میں نہ تھے۔ ملک کے تقریباً ہر حصے میں ہر ایک منزل پر سابقہ کئی منزلوں کا بالائی نظام پیداوار اور صوری نظام کے ساتھ باقی و قائم رہ جاتا تھا۔ کچھ ہمیشہ ہی ایسے رہ جاتے تھے جو قدیم تر طرز و طریقہ کے ساتھ بڑی ضد سے اندازمیں چپکے رہ سکتے تھے اور رہتے تھے۔ بہرحال ہمیں ہر ایک خصوصی نظام کے صرف اس دور پر توجہ مرکوز کرنا چاہیے جب وہ اس حد تک غلبہ حاصل کر چکا ہو کہ ہمیں صرف ایک طریقے پر زور دینا جائے جو کہ اس حد تک ملک پر چھایا رہا جیساکہ اس ملک کے بیشتر حصے پر اس کا چھا جانا لازمی ہو جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی بھی دور میں ہندوستان کے اندر قدیم یورپی معنوں میں رسمِ غلامی کا پایا جانا ممکن ہے۔ کچھ ہندوستانی قدیم ترین زمانے سے اس صدی کے وسط تک آزاد نہ تھے اسی وقت جب کہ یہ سطور لکھی جا رہی ہیں ایک شائع شدہ اطلاع میں دعوا کیا گیا ہے کہ کیرالہ میں کچھ خاص قبائلی لوگ اب بھی جانوروں کی طرح کھلے بازار میں فروخت کیے جا رہے ہیں لیکن ان مملوکہ غلاموں کے رواج کی اہمیت پیداوار کے روابط میں اور پیداوار کے لیے محنت کشی فراہم کرنے کے سلسلہ میں ناقابلِ اعتنا تھی۔ جن غلاموں کی فاضل پیداوار غصب کی جا سکتی تھی ان کی جگہ قدیم تر

زمانے میں سب سے نیچی ذات کے افراد یعنی شودروں نے لے لی تھی۔ جاگیرداری کے زمانے میں خریدے ہوئے یا اغوا کیے ہوئے غلام زیادہ اہم بن گئے کیوں کہ وہ ان کی وجہ سے حکمران یا جاگیردار اپنے پیروکاروں کا کم محتاج ہوتا تھا۔ یہ مشکل ہی وہ غلام ہو سکتی تھی جو قدیم روم و یونان میں پائی جاتی تھی کیونکہ جاگیردار امرا شاہی غلاموں کو جاگیردارانہ نظامِ حکومت کے لیے ہمیشہ ہی خطرناک سمجھتے جاتے تھے۔ مزید براں اس قسم کا کوئی بھی غلام غیر محدود دانائی کا مالک بن سکتا تھا اور اتنا ہی بلند مرتبہ ہو سکتا تھا جتنا جاگیردارانہ سماج میں کسی اور شخص کے لیے ممکن تھا۔ مثال کے طور پر دہلی کے قابل ترین اور بہترین ابتدائی شہنشاہ اور احمد نگر کے بہمنی خاندان کا قابل بانی سب کے سب غلامی ہی سے ترقی پذیر ہوئے۔ لہٰذا ہندوستانی جاگیرداریت بھی اپنی امتیازی خصوصیات بھی رکھتی ہے۔ لیکن یہ بھی تو ہے کہ رومانیہ کی جاگیرداری سے مختلف تھی (انفرادی غلام۔ خانگی غلام۔ لطف و تفریح مہیا کرنے والے ہر قسم کے زر خرید غلام اور حرم سرا کے غلام جاگیرداریت سے پہلے اس کے دوران اور اس کے بعد بھی معلوم و معروف تھے لیکن ان میں سے بعض اوقات پہلی جماعت کے علاوہ باقی سب کے ساتھ اجیر مزدور سے بہتر سلوک کیا جاتا تھا کیونکہ ان پر نقد لاگت ہو چکی ہوتی تھی۔ یہ صورتِ حال قدیم یورپی قسم کی غلامی کے مقابلہ میں ایسا ہی شدید تضاد پیش کرتی ہے جیسا کہ یورپی قسم کی جاگیرداریت کے مقابلہ میں جس کے تحت رسمِ غلامی مرجھا کر ختم ہو گئی۔ برازیل میں رسمِ غلامی جاگیرداریت سے پہلے نہیں آئی۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں رسمِ غلامی قطعی طور پر جاگیرداریت کے بغیر ہی آئی اور وہاں اس کا ظہور کپاس کی کھیتی کو ترقی دینے کی غرض سے بورژوائی طبقہ کے ساتھ ساتھ ہوا۔ ایک سو سال ہوئے کہ یہ رسم بند کر دی گئی لیکن ایک خون ریز خانہ جنگی کے بعد جس کی صدائے بازگشت دنیا کی اس سب سے زیادہ ترقی یافتہ جمہوریت کی جنوبی ریاستوں میں ابھی تک پیدا ہوتی رہتی ہے۔

ہندوستانی ثقافتی تاریخ کا یہ مختصر خاکہ کسی نظریہ طرازی کے مقصد سے پیش نہیں کیا گیا ہے مجھے مجبوراً تاریخ کے سلسلے میں ایک خاص تعریف و راہِ عمل اختیار کرنا پڑا کیونکہ تکلیف دہ تجربہ نے پھر دوسری راہ کو لاحاصل ثابت کر دیا تھا۔ آئندہ ابواب لازمی طور پر ہندوستانی معاشرہ کے نہ صرف ماضی سے بلکہ حالتِ موجودہ سے بھی ایک قریبی تعلق رکھتے ہیں۔

"مورخ کا فرض نہ تو ماضی سے عشق کرنا ہے اور نہ ماضی سے خود کو آزاد کر لینا بلکہ حال

کی تفہیم کے لیے اس کو ایک کنجی قرار دے کر اس کو سمجھنا اور اس پر عبور حاصل کرنا ہے۔ عظیم تاریخ قطعی اس وقت لکھی جاتی ہے جب مورخ کے سامنے بکھرا ہوا ماضی کا نظارہ حال کے مسائل میں اتر جانے والی بصیرت سے منوّر ہو جائے ـــــ تاریخ سے کبھی بھی علم حاصل کرنا صرف یک طرفہ عمل ہی نہیں ہوتا۔ ماضی کی روشنی میں حال کے متعلق علم حاصل کرنے کے یہ معنی بھی ہوتے ہیں کہ حال کی روشنی میں ماضی کے متعلق علم حاصل کیا جائے۔ تاریخ کا کام یہ ہے کہ ماضی و حال کے ایک عمیق تر ادراک کو ان کے باہمی تعلق کے ذریعہ پروان چڑھائے۔

مصنفِ ہذا کی استعداد شاید ایسی تاریخ لکھنے کے لئے کافی نہ ہو۔ قارئین کسی اور وجہ سے بھی اس کی کوشش کو غیر اطمینان بخش پا سکتے ہیں لیکن کم از کم وہ اتنا ضرور جانتا ہے کہ اسے کیا توقع رکھنی چاہیے۔ اس مختصر سی تصنیف میں زیادہ تر جن واقعات و حالات پر غور و فکر کیا جائے گا وہ یہ ہیں ـــــ قدیم ابتدائی معاشرہ و قبائلی زندگی۔ وادیٔ سندھ کی تہذیب۔ آریوں کا حملہ جس نے اس تہذیب کا خاتمہ کر دیا۔ مگر مشرقی آریائی آبادکاری کو ممکن بنا دیا۔ ذات پات کے نظام لوہے کے آلات اور ہل کی مدد سے وادیٔ گنگا کا افتتاح۔ مگدھ اور بدھ مذہب کا عروج۔ زرعی دیہات کی پیداوار پر مبنی ایک شہنشاہیت کی مدد سے موریہ خاندان کی ملک گیر فتح۔ شہنشاہی سلطنت کی یکا یک تباہی۔ دکن میں بادشاہوں کا قیام اور ساحلی پٹی پر بادشاہوں کا آغاز۔ جاگیرداریت کے ظہور کا طویل عمل اور بدھ مذہب کا زوال۔ اس طرح ہم اسلامی دور اور ہندوستان کے ازمنۂ وسطیٰ میں داخل ہو جاتے ہیں اور اسی جگہ اس چیز کا اختتام ہو جاتا ہے۔ جس کو معقولیت کے ساتھ قدیم ہندوستانی ثقافت کہا جا سکتا ہے۔

نوٹ: جو قارئین اس عالمانہ تنقید اور لامنتہی بحث و تمحیص کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں جو ہندوستان کی اصلی و صحیح تاریخ لکھنے کی کسی بھی کوشش سے پہلے لازم ہے ان کو شاید مندرجہ ذیل تصانیف میں کچھ دلچسپی مل سکے گی جن کو تصنیفِ ہذا کے ذیلی حواشی سمجھنا چاہیے۔ An Introduction to the Study of Indian History (Bombay, 1956), (2) Kyth and Reality (Bombay, 1962) (3) Exasperating Essays (Poona, 1957 جن مقالات کا ان تین کتابوں میں حوالہ دیا گیا ہے ان کے علاوہ مندرجہ ذیل مقالات وغیرہ کمپن راہ میں آنے والی فنی مشکلات کو سمجھنے میں معاون ثابت ہو سکتے ہیں Dhenukakata' (Journal of the Asiatic Society Bombay, Vol. 30, 1957, pp. 50-71); "The text of the Arthasastra" (Journal of the American Oriental Society, Vol. 78, 1958, pp.

169-73);'Indian Feudal Trade charers''Journal for the Economic and Social History of the Orient, Leiden, 1959, Vol.2,pp.281-93);'Primitive Communism'(New Age, Delhi, Vol. 8, Feb.1959,pp.26-39);'The Use of Combined Methods in Indo-logy'(Indo-Iranian Journal, Vol.6,1963,pp.177-202);'The Autochthonous Element in the Mahabharata' (Journal of American Oriental Society; to appear shortly);'The Beginning of the Iron Age in India'(JESHO,Vol.6,1964). علاوہ ازیں میں مندرجہ ذیل کے مطالعہ کے لیے سفارش کروں گا۔ A.L. Basham: The Wonder That Was India (2nd edn., London,1964); L.Petech: Indien bis zur Mitte des 6. Jahrhunderts (Propyleen Weltgeschichte/Eine Universalgeschichte,1962), L.Renou, J.Filliozat and others: L'Inde classique (Paris, Vol.1,1947;Vol.2,1953). یہ تواریخ اس مضمون کے ماہرین نے میرے نظریہ سے مختلف نقطہ ہائے نظر سے لکھی ہیں۔ مسلسل واقعہ نگاری کے سلسلے میں مطالعہ کے لیے خاص طور پر ان دو کتابوں کی سفارش کی جاتی ہے۔ L.De la Vallee Poussin: L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares, Grecs, Scythes, Parthes, et Yue-tchi(Paris, 1930) and Dynasties et Histoire de L' Inde depuis Kanishka jusqu' aux invasions musulmanes (Paris, 1935). واحد موضوع پر مندرجہ ذیل دو ماہرانہ رسائل اپنی شہرت سے زیادہ کے مستحق ہیں J. Gernet: Les Aspects economiques du Bouddhisme dans la Societe Chinoise du Ve au VIe siecle(Saigon, 1956) and Wilhelm Rau: Staat und Gesellschaft in alten Indien nach den Brahmana Texten Dargestellt(Wiesbaden,1957) اس باب کے آخری حصے میں جو اقتباس پیش کیا گیا ہے وہ ای۔ایچ کار (What is History?) کی تصنیف (لندن 1962 صفحات 20,31,62 سے لیا گیا ہے۔

باب 2

حیاتِ قدیمہ اور عصرِ ماقبلِ تاریخ

2-1 عہدِ زرّیں

قدیم ترین اور خالص فطری زندگی کو جو ایک طرح کی حالتِ تکمیل نصیب تھی اس سے انسان کے انحطاط و محرومیت کی داستانیں متعدد و مختلف ممالک و اقوام کے اساطیر میں پائی جاتی ہیں۔ چنانچہ یہی حال ہندوستان کا بھی ہے۔ آج کل کے ہندو موجودہ زمانے کو نسلِ انسانی کا عہدِ تاریک (کل یگ) کہتے ہیں۔ مفروضہ طور پر اس سے پہلے تین بہتر دور گذر چکے ہیں۔ ان میں پہلا اور سب سے اعلا زریں "عہدِ صداقت" (ست یگ یا کرت یگ) تھا۔ اس زمانے میں انسانوں کو نہ کسی حاجت کا علم تھا اور نہ کسی بیماری کا۔ وہ نہ تو محنت کرتے تھے نہ کاتتے تھے کیوں کہ یہ مہربان زمین خود بخود ہی بہ افراط چیزیں پیدا کرتی تھی۔ پُرامن و پُرسکون۔ سادہ و معصوم اور پاک باطن و نیک کردار مخلوق کی حیثیت سے ہر آدمی ہزاروں سال تک جیتا تھا۔ اس کے بعد انسانی حرص و طمع کی نشو و نما ہوئی۔ لوگ ذاتی املاک میں مسلسل اضافہ اور حاصل کردہ اشیا کی ذخیرہ اندوزی کرنے لگے۔ ان معیشت آمیز سرگرمیوں نے انسان کو ترتیب وار "ترت یگ" ۔ "دواپر یگ" اور "کل یگ" پہنچادیا جن میں سے ہر ایک زمانہ پہلے سے بدتر تھا۔ زندگی کے طول کم ہو گئے اور اپنی فطری و بے لوث پاکیزگی سے منحرف ہو جانے کے باعث نسلِ انسانی جنگ۔ بیماری۔ افلاس اور بھوک کے مصائب میں مبتلا ہو گئی۔ بدھ اور جین مذہب کی کتابوں میں بھی اسی طرح کے بیانات موجود ہیں۔ برہمنوں کی تحریروں میں جو سب سے زیادہ قریبی زمانے سے متعلق ہیں مسلسل گردشوں اور لامتناہی ادوار کا ایک مزید نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ موجودہ "عہدِ تاریک" (کل یگ) ایک عالمگیر طغیانی پر ختم ہو گا۔ اس سیلاب سے حیات کا تمام وجود تباہ ہو جانے کے بعد زمین سمندر سے پھر برآمد ہو گی اور ایک نیا سنہرا زمانہ شروع ہو گا۔ اس کے بعد اسی طرح ترقی پذیر انحطاط کے دوسرے تین دور

گزریں گے اور ایک اور طغیانی پر ختم ہو جائیں گے۔ یہی کچھ ماضی میں ہوا اور یہی مستقبل کے ادوار میں ہوگا۔ تاریخ کے بے معنی تکرار کا یہ افسردہ نظریہ دراصل محض ایک عکس دپرتو ہے اس بے کیف ہندوستانی دیہی زندگی کا جو کہ جیسا پہلے کہا جا چکا ہے موسم کی گردش اور تغیر و تبدل کے تحت گذرتی ہے۔ اکتوبر میں فصل کی کٹائی کے بعد خوشگوار سردی، صحت اور رہتات کا موسم آتا ہے۔ اس کے بعد ایک بڑھتی ہوئی قلت کا زمانہ شروع ہوتا ہے جس کا اختتام ہوتا ہے ایک ایسے دور پر جب کہ خشک جھلسے ہوئے کھیتوں کو تخم ریزی کے لیے محض تیار کرنے کے لیے خراب حالات میں شدید مشقت کی ضرورت ہوتی ہے بالآخر ہولناک مانسونی بارش ساری زمین کو غرقاب کر دیتی ہے جس کے بعد موسموں کا یہی دور تسلسل ایسی ہی نوعیت کے ایک اور سال کے دوران خود کو دہراتا رہتا ہے۔

اس مشہور عام اساطیری افسانے با وجود زمانہ مابعد کے شاعروں اور برہمنوں کے تخیلات سے باہر نسلِ انسانی کے کسی حقیقی عہدِ زریں کا کبھی کوئی وجود نہیں رہا۔ یہ بات ہمیں ان تاریخی دستاویزات کی براہِ راست تفہیم و تعبیر سے معلوم ہوتی ہے جو دو ہزار پانچ سو سال قبل مسیح سے شروع ہوتی ہیں اور ہندوستان سے باہر چند مقامات پر موجود ہیں۔ اس سے آگے ماضی کی حفاظت کی کھوج کے لیے آثارِ قدیمہ سے مدد لینی پڑتی ہے۔ آثارِ قدیمہ کا ماہر جب ایک ایسے مقام پر کھدائی کرتا ہے جہاں حالیہ زمانے میں زمین کو بہت زیادہ الٹا پلٹا نہیں گیا تو اسے واضح طور پر ایک دوسرے سے الگ اور غیر ہموار جمی ہوئی تہیں ملتی ہیں۔ ان میں سے زیادہ قدیم تہیں وہ ہوتی ہیں جو زیادہ نیچے ہوتی ہیں اور اس طرح وقت کی ترتیب نمایاں ہو جاتی ہے۔ ان میں سے بہتوں میں انسانی حرکت و عمل کی علامات موجود ہوتی ہیں یہ علامات جسمانی باقیات مثلاً ہڈیاں، کھوپڑی یا ایک و احد دانت کی شکل میں بھی ہو سکتی ہیں، جو بڑی حد تک یہ بتا سکتی ہیں کہ ان اجزائے جسمانی کے مالک کس قسم کے انسان تھے۔ بعض خود آدمیوں کے ہڈیوں کے ساتھ اکثر ان جانوروں کی ہڈیاں بھی ملتی ہیں جن کا شکار آدمی کرتا تھا اسی طرح ان جانوروں کی ہڈیاں بھی دستیاب ہوتی ہیں جن کو وہ پالتا تھا۔ مثلاً کتا، مویشی، بھیڑ، گھوڑا۔ ان تہوں کا تقابل کر کے یہ بتانا ممکن ہوتا ہے کہ کتا، گھوڑے سے بہت پہلے پالا جاتا تھا اور مویشی اور بھیڑ کسی درمیانی زمانے میں۔ مٹی کے برتن، پتھر کے اوزار، دھات کی سب چیزیں ان اشیا کی قبیل سے متعلق ہیں جن کو آدمی بناتا تھا اور اسی لیے ان کو "حقائقِ مصنوعی" کہا جاتا ہے اگر مصر کی طرح آب و ہوا خشک ہو تو لکڑی کے آلات ہڈیاں اور

ہاتھی دانت کے ہتھیار، ٹوکریاں اونی اور سوتی یا کتانی ریشے فن سے کپڑا تیار کیا گیا ہو۔ اناج کے دانے اور رافی پیپرس کے مخطوطات یا تصاویر قائم و محفوظ رہتی ہیں اور اس طرح ہم اندازاً یہ بتا سکتے ہیں کہ آدمی نے ان مختلف چیزوں کا بنانا کس ترتیب سے سیکھا۔ مزروعہ غلوں کو اگرچہ حقائق مصنوعی کی صف میں شامل نہیں کیا جاتا تاہم وہ بھی انسانی فعل و عمل کی ایسی تخلیق ہیں جیسے مٹی کے برتن۔ قدرتی گھاس کے موٹے سے موٹے بیج منتخب کرکے اور ان کو بار بار بو کر ہزاروں سال میں ان تمام نمونوں کو ارتقا یافتہ شکل میں لایا گیا تھا۔ فعل و عمل رک جاتا تو غلے کی تمام مزروعہ اقسام غائب ہو جاتیں یا پھر چند ہی نباتی نسلوں میں ان کے مضبوط تر جنگلی خودرو نمونے ان کی جگہ لے لیتے۔ یہ طبق در طبق آثار ایک تاریخی سلسلہ میں بعد میں اگر کوئی بھی الٹ پلٹ ہو مثلاً اوپر کی تہوں میں کوئی گڑھا کھودا گیا ہو۔ تو ایک تربیت یافتہ ماہر اس کو پہچان سکتا ہے اور نظر انداز کر سکتا ہے۔ مختلف مقامات پر دریافت ہونے والی اشیا کا تقابل یہ بتلاتا ہے کہ خاص قسم کا اوزار مٹی برتن یا اناج کتنی دور تک پہنچا تھا۔ آخری بات یہ کہ اشیا فلورین کی مقدار کوئلے اور ہڈی کی تابکاری۔ ارضی مقناطیسیت کے مشاہدات۔ درخت کے تنے میں پڑنے والے حلقوں کی بالیدگی میں موسمی فرق (تاریخ شجری) اور اسی نوع کی دوسری چیزوں کی مدد سے تاریخوں کے تعین کا ایک اچھا خاصا نظام جدید تکنیک فراہم کرتی ہے۔ اس طرح از سرِ نو مرتب کیا ہوا ماضی (متعدد درمیانی خلا رکھتے ہوئے) سینکڑوں سال پیچھے تک چلا جاتا ہے تاآنکہ ہم انسان محض کی اقسام مثلاً "آدم جاوا" اور "آدم پیکن" تک اور پھر قبلِ انسانی "عہد سے متعلق" "افریقی سر دار" کی کھوپڑی تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہاں سے ہم اثریات کو چھوڑ کر ارضیات کے میدان میں داخل ہوتے ہیں۔ یعنی تاریخ کا مطالعہ ختم ہو جاتا ہے اور ذرات الثدی (دودھ پلانے والے جانور) فقاریہ (ریڑھ کی ہڈی والے جانور) مچھلیوں اور زندگی کی دوسری شکلوں کے ارتقا کا مطالعہ شروع ہوتا ہے۔

لیکن اس تمام تحقیق میں ایک گم گشتہ عہدِ زریں ایک قدیم اقبال و عظمت کی کوئی شہادت نہیں ملتی آدمی نے یکساں روی یا ثابت قدمی سے ترقی نہیں کی۔ لیکن مجموعی طور پر اس نے ترقی ضرور کی اور ایک خاص حد تک وہ نااہل جانور سے ترقی کرکے ایک اوزار ساز اور اوزار کار مخلوق بن گیا۔ جو اپنی کثرت تعداد اور مختلف الانواع کی سرگرمیوں کے ذریعہ پورے کرۂ ارض پر چھا گئی اور جس کے لیے اب صرف یہی باقی رہ گیا ہے کہ خود پر قابو رکھنا سیکھے۔ لاکھوں سال بعد کھود کر نکالی ہوئی

ہڈیوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم حجری عہد کے کسی بھی آدمی کے لیے چالیس سال کی عمر تک بھی جینا ایک حیرتناک کارنامہ تھا۔ ہم سے زیادہ صحت مند ہونا تو درکنار وہ ہم سے زیادہ طفیلی کیڑوں کموڑوں اور مفلوج کن امراض کا شکار تھا جو اس کی زندگی کو کم کر دیتے تھے۔ عہدِ زریں اگر کوئی ہے تو وہ مستقبل میں ہے ماضی میں کچھ نہیں تھا۔

2-2 عصرِ ماقبل کا تاریخ اور حیاتِ قدیمہ

ماہرِ آثارِ قدیمہ کی دریافتیں ہمیں از خود یہ نہیں بتاتیں کہ کسی خاص زمانے کے لوگ واقعی کس طرح زندگی بسر کرتے تھے۔ اس طرزِ زندگی (پوری ثقافت) کا خاکہ از سرِ نو مرتب کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس دنیا کے الگ تھلگ اور افتادہ مقامات پر، جو بہت سے مختلف قدیم قبائل باقی رہ گئے ہیں ان کا تقابلی مطالعہ کیا جائے۔ تب رفتہ رفتہ یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ایک خاص زمرہ کے اوزار کس طرح بنائے گئے اور استعمال کیے گئے اور اس کے بنانے والے ماضی بعید میں کس طرح زندگی بسر کرتے تھے۔ جب سماجی نظام وجود میں آگیا تو اسی طرح کچھ نہ کچھ سماجی نظام کے متعلق بھی بتایا جا سکتا ہے لیکن کم تیقن کے ساتھ۔ خود یہی حقیقت کہ آسٹریلیا اندرون برازیل میں ایک قدیم ابتدائی قبیلے کا مطالعہ ممکن ہے یہ معنی رکھتی ہے کہ اہلِ قبیلہ کا باہر کی دنیا سے اور بطورِ نتیجہ بیرونی تہذیب سے کچھ رابطہ رہ چکا ہے۔ ایسا ماننا ہی پڑے گا کیونکہ کوئی رابطہ بغیر تغیر نہیں ہو سکتا۔ دوسرے کوئی انسانی گروہ کسی حد تک ایک ہی مقررہ حالت میں نہیں رہ سکتا۔ یا تو وہ تقا یا کم کوئی زیادہ اہل و بہتر صورت اختیار کرتے ہیں یا پژمردہ ہو کر ختم ہو جاتے ہیں۔ قبل تاریخ کے لوگ جن کا ہم مطالعہ کرنا چاہتے ہیں روئے زمین سے مٹ چکے ہیں۔ بعض گروہ اپنے بعد ایسے اخلاف چھوڑ گئے ہیں جو آگے بڑھ کر تہذیبِ حاضرہ تک آگئے اور بعض صفحۂ ہستی سے یکسر غائب ہو گئے۔ دور افتادہ گوشوں میں جو تھوڑے سے باقی رہ گئے ہیں انھوں نے کچھ خیالات ذہنی انداز، توہمات، پوجا پاٹ کے طریقے اور رسم و رواج اس قسم کے پیدا کر لیے ہیں جو ان کی زندگی کے جدید طریقوں کا تجربہ کرنے سے روکتے ہیں۔ ہمارے عہد کے بیشتر وحشی گروہوں کا سماجی ڈھانچہ ایسا سخت اور بے لوچ ہے کہ ہر ایک جدت و بدعت کی ہمت فرسائی کرتا ہے حالانکہ سب کا ایک ہی سماجی ڈھانچہ نہیں ہے۔ کوئی مادہ پرست سماجی نشوونما پر خیالات کے اثر کو نظر انداز کرنے کی قدرت نہیں رکھ سکتا۔

دنیا کے جن حصّوں میں وسیع پیمانے پر کھدائی ہو چکی ہے وہاں کے اثریاتی ریکارڈ سے یہ تسلسل ظاہر ہوتا ہے۔ سب سے نیچے اور اس لیے سب سے قدیم حصّے میں چھلے ہوئے پتھر کے بھدے ٹکڑے ہیں۔ یہ اوزار کے طور پر لکڑی اور ہڈّی کے ساتھ ہوتے تھے جو کہ اب نابود ہو چکی ہے۔ اس قدیم حجری عہد نے ایک لاکھ سال یا اس سے بھی زیادہ مدت کے دوران پتھر کو چھیل کر اوزار بنانے کی تکنیک میں بہت سست ترقی کی۔ اس کے بعد پتھر کے صاف اور چکنے اوزاروں کا زمانہ (عہد جدید حجری) آیا۔ ان دونوں کے درمیان ”وسطی حجری عہد“ آیا یہ اصطلاح اب استعمال نہیں ہوتی۔ اس عہد کی حد اور مدت غیر متعیّن ہیں۔ زمین کی زیریں تہیں جن میں صرف پتھر کے اوزار تھے (اور قیاساً ہڈّی لکڑی اور سینگ کے بھی وقت گذرنے پر دوسری تہوں کے نیچے دب گئیں جن میں دھات کے اوزاروں اور دھات کے ہتھیاروں کے باقیات تھے۔ سب سے پہلے جس دھات کا وسیع پیمانے پر استعمال ہوا وہ تانبا تھا جس کو ایک معمولی بھٹّی کے ذریعہ اس کی خام معدنی حالت سے پاک و صاف کر کے نکالا جا سکتا ہے۔ یہ بھٹّی اس آوے سے زیادہ طاقتور نہیں ہوتی جس کی مٹّی کے برتن تیار کرنے میں ضرورت ہوتی۔ مٹّی کے برتن اواخر عہد حجری والے پتھر کے اوزاروں کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ تانبا اتنا نرم ہوتا ہے کہ پگھلائے اور کُوٹے بغیر کارآمد نہیں ہو سکتا۔ اور اس پر بھی اس قدر خستہ و نازک ہوتا ہے کہ اگر کسی دوسری دھات مثلاً رانگ یا ٹین کی مناسب آمیزش نہ کی جائے تو کام نہیں دیتا۔ چونکہ رانگ کے ذخیرے وسیع پیمانے پر موجود نہیں اس لیے ”کانسی کا زمانہ“ بہت کچھ تحقیق و تلاش پر دلالت کرتا ہے تین ہزار قبلِ مسیح تک یا اس سے قبل ہی طویل فاصلوں پر تجارت کی سرگرمیاں پورے شباب پر آ چکی تھیں۔ بہترین قسم کی کانسی نسبتاً کم یاب دھات تھی اور بہت کم لوگوں کے قبضہ میں رہتی تھی۔ اس کے یہی معنی ہوئے کہ سماج متفرق طبقات میں بٹ چکا تھا۔ ”کانسی کے زمانے“ میں خام دھاتوں کے ذخیروں اور عمدہ آبی وسائل پر قابو پانے کے لیے بہت کافی جنگ و جدل ہوئی اور طویل فاصلوں پر چھاپے مارے گئے۔ دوسرے ہزار سال دورِ قبل مسیح میں (ایک ہزار تا دو ہزار ق۔م) بے شمار قبائل بہت کافی لیکن متحرک غذائی رسد (عموماً مویشی) کے ساتھ نقل و حرکت میں تھے۔ اور یوریشیائی براعظم میں اِدھر اُدھر گھوم رہے تھے۔ دریائی وادیوں کی قدیم تر زرعی ثقافتیں اس سے ایک ہزار قبل ہی مصر اور میسوپوٹامیہ میں شہری ریاستوں، بادشاہتوں معبدی پیشوائیوں اور جنگ و جدل کے اداروں کو پروان چڑھا چکی تھیں اس طرح کی ترقی

ونشوونما مقامی اور استثنائی تھی۔ موجودہ زمانہ عصریاتی اعتبار سے لوہے کا زمانہ ہے لوہا ایک کافی ارزاں اور وسیع طور پر ملنے والی دھات ہے جو زراعت کے لیے ایک عالمی امکان فراہم کر سکتی ہے اواخر عہد حجری میں کچھ زراعت ضرور نمودار ہوئی تھی اس لیے ہم زرائع پیداوار میں ایک جدید حجری انقلاب" کا نام دے سکتے ہیں لیکن یہ چند مخصوص پسندیدہ علاقوں ہی تک محدود تھا، جہاں گھنے جنگلوں کو صاف کرنا ضروری نہیں تھا مثلاً میسوپوٹامیہ (عراق) مصر، وادی سندھ، ایران کے مرتفع میدان، ترکی، فلسطین۔ وادی ڈینوب کی چکنی مٹی کے تنگ قطعہ کے بعض حصے اور شاید چین میں زرد چکنی مٹی کے بعض علاقے۔ اگرچہ لوہا جب پہلی بار تیار کیا گیا تو کانسی سے نرم تھا پھر بھی اس کے ذریعہ جنگل صاف کیے جا سکے اور سخت تر مٹی میں ہل چلانا ممکن ہو سکا۔ یہ پہلی دھات تھی جو بہت سے لوگوں کو دستیاب تھی اور ایک مضبوط جنگ جو طبقے کا اجارہ میں نہیں تھی۔ اوّلین کسان جنھوں نے کتال ہیوک (ترکی) اور جیریکو (فلسطین) کے مقام پر قصبے تعمیر کیے۔ ان کا زمانہ سات ہزار ق۔م سے آٹھ ہزار ق۔م تک پہنچتا ہے۔ لیکن ان کے غذا پیدا کرنے کے طریقے قریب کے میدان میں وسیع پیمانے پر استعمال نہیں ہو سکتے تھے ان کی کاشت کاری مصر اور عراق کے برخلاف غذا اندوزی اور گلہ بانی کی محض ایک ضمیمہ اس وقت تک ہی رہی۔ جب تک دو ہزار ق۔م کے اواخر میں لوہا دستیاب نہ ہو گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لوہا تیار کرنے کے سب سے پہلے عمدہ طریقے حتّی کہ لوگوں کے اجارے میں تھے جس کی وہ سخت حفاظت کرتے تھے۔ یہ لوگ اس علاقے میں آباد تھے جو اب ترکی کہلاتا ہے 1450 ق۔م میں بھی لوہا اتنا کمیاب تھا کہ فرعون طوطن اخامن ایک ٹھوس سونے کے تابوت میں دو ایک ایسے مقبرے کے اندر دفن کیا گیا جو کانسی، ہاتھی دانت اور دیگر اشیا سے بھرا ہوا تھا لیکن لوہے کا اس کے پاس صرف ایک تعویذ تھا۔ جو اس کی کھوپڑی کے نیچے بندھا ہوا تھا۔ سستے لوہے کی دریافت کے یہ معنی نہیں تھے کہ اس سے لوگوں کی اکثریت کو مسرت حاصل ہو گئی۔ ایشیائے کوچک کی چھوٹی چھوٹی الگ تھلگ قوموں کو کانسہ کے زمانے میں بھی اکثر حملہ آوروں کا سیلاب بہائے گیا تھا جب زیادہ وافر نفری قوت (اکثر زر خرید اور زمین سے وابستہ زرعی غلاموں کی صورت میں) فراہم ہو سکی تو صرف اسی وقت لوہے کے استعمال کے معنی ہوئے زیادہ غذا — زیادہ جبر و ظلم — تجارتی راستوں سے دور کچھ الگ تھلگ رہنے والے قبائل ایسے رہ گئے (اور تقریباً آج تک موجود ہیں) جو خود کو بدل کر غذا پیدا کرنے کی بجائے غذا تلاش و جمع کرنے کے عہد حجری پر نہایت سختی کے ساتھ قائم رہے۔ وہ تہذیب کی سمت

بیش قدمی سے الگ ہو کر رہ گئے۔ پتھر کا گاہ بگاہ استعمال قبلِ تاریخ کے عہد سے تاریخی دور میں کافی دور تک جاری رہا۔ شاہ ہیرلڈ کی فوج کے بہت سے سنگین لوگ 1066ء میں ہسٹنگیز کی جنگ کے دوران پتھر کے کلہاڑی سے مرے تھے اگرچہ 54 ق۔ م میں جولیس سیزر کے حملے سے بہت پہلے ہی انگلستان آہنی عہد میں داخل ہو چکا تھا۔ ایک کل کی حیثیت سے غذا جمع کرنے والے سماج کی خصوصیات بیان کرنا آسان نہیں عہد حاضر کا رومانی مکتب النشا یقین رکھتا تھا کہ ابتدائی قدیم آدمی لازمی طور پر ایک شریف وحشی ہوگا۔۔ تہذیب کی آلودگیوں سے پاک فطرت کا ایک طفل معصوم۔ برائیوں اور حرص و آز سے آزاد۔ ایک فطری ارضی بہشت کا یہ افسانہ کرسٹوفر کولمبس کے ایک خط سے شروع ہوا جو اس نے کسٹیل کی ملکہ بیلا کے نام لکھا تھا۔ اس سیاح کو جب ہندوستان کے زریں شہروں تک پہنچنے میں ناکامی ہوئی تو وہ یہ ظاہر کرنے کے لیے مضطرب ہو گیا کہ اس نے بہر حال ایک غیر معمولی چیز دریافت کرلی ہے۔ بعض امریکہ کے جنوبی جزائر کا انسان فطری حالت ہیں۔ اس طرح ہیجان میں آکر یورپ کی قوت تخیل ایسی چیز مل گئی جو "باغِ عدن" کے بعد نہ تو انجیل میں موجود تھی اور نہ ان یونانی لاطینی ادبیات عالیہ کی خیالی جدتوں میں جن کی دریافت نو "نشاط ثانیہ" میں ہوئی تھی۔ ارسو کے سماجی نظریات اور والٹیئر کی اپنے ہم عصر سماج پر بھرپور طنزیات کو اس "فطری انسان" دریافت سے بڑی تقویت ملی کچھ لوگ تو ابتدائی قدیم کمیونزم کا تذکرہ اس طرح کرتے ہیں گویا وہ معاشرہ کی ایک معیاری حالت تھی جس میں سب کا حصہ برابر تھا اور سب اپنی سادہ ضرورتیں امداد باہمی سے پوری کرتے تھے اسی چیز کو انتہا تک لے جائیں تو یہ بھی عہد حاضر کے سرخی مائل لباس میں "عہد زریں" کا ہی ایک افسانہ ہے۔ غذا اکٹھا کرنے والا ابتدائی سماج بڑا محدود تھا۔ ہر مقام پر اور ہر زمانے میں اس کی خصوصی نوعیت کا تعین، غذا کی قلت اور غیر یقینی فراہمی سے ہوتا تھا۔ گراہم کلارک جیسا محتاط ماہر آثار قدیمہ بالائی قدیم عہد حجری میں انگلینڈ اور ویلز کی مجموعی آبادی کا تخمینہ شاید دو سو پچاس نفوس انسانی بتاتا ہے جو دس چھوٹی جماعتوں میں منقسم تھے۔ اس کے اندازے کے مطابق "وسطی عہد حجری" میں پورے برطانیہ عظمیٰ کی آبادی چار ہزار پانچ سو۔۔۔ "جدید عہد حجری" کے کسی ایک دور میں بیس ہزار اور اس کی تعداد کے دگنے سے کچھ کم ایک ہزار ق۔ م اور دو ہزار ق۔ م کے درمیان تھی۔ جب کہ کانسی کا زمانہ غذائی پیداوار کا سلسلہ کافی آگے بڑھ چکا تھا۔ ہندوستان میں اثریاتی شہادت فی الحال اس قدر ناقص ہے

کہ ہندوستان کے متعلق اس قسم کے تخمینے پیش کرنا ممکن نہیں۔ بہر حال اگر ہندوستانی تحتی براعظم کے کسی بھی وسیع علاقے میں "عہد حجری" کی آبادی ہر دس مربع میل ایک آدمی سے زیادہ تھی تو یہ بھی ایک حیرت خیز بات ہوگی۔ ان مقامات بھی جہاں قدرت مہربان ہے اس کی فیضان تمام موسموں میں یکساں نہیں۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی متواتر سال قلت کے آئیں۔ ایک بڑی مجموعی آبادی متعلق قائم شدہ بستیاں کسی قسم کی غذائی ذخیروں کے بغیر کسی طرح بھی ممکن نہیں۔ غذا کو محفوظ رکھنے کی منزل غذا کی تلاش و تجمع کی زندگی مقابلتاً بعد میں آتی ہے۔ خشک مچھلی اور گوشت کو محفوظ رکھنے کے لیے نمک کی ضرورت پڑتی ہے جو کسی قدر فاصلے سے حاصل ہوتا ہے اس طرح غذا کو رکھنے والی چیزیں مثلاً ٹوکریاں چھتے کے تھیلے اور مٹی کے برتن وغیرہ بھی ضروری ہیں تمام اقسام کی غذا کو محفوظ بھی نہیں رکھا جاسکتا۔ ذخیرہ کرنے کے لیے مغز والے میوے غلہ اور کچھ پودوں کی جڑیں بہترین چیزیں ہیں۔ ان میں سے زیادہ تر پکائے بغیر ہضم نہیں ہوسکتیں جس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ آگ پر قدرت حاصل ہو اور کچھ مٹی یا برتن کے دھات موجود ہوں۔ اس منزل تک پہنچنے سے بہت پہلے آدمی نے سماجی زندگی کے خاص طریقے پیدا کر لیے تھے کیونکہ وہ پہلے ہی ہزاروں سال تک اوزار استعمال کرنے والے حیوان کی حیثیت سے زندگی گذار چکا تھا۔

دو باتیں بدیہی ہیں۔ اگر غذا کو محفوظ نہیں رکھا جاتا تو اسے جلد جلد کھا لینا چاہیے۔ اس کے معنی ہیں فاضل غذا بانٹ لی جائے ورنہ بہت سے انسان بھوکے مر جائیں گے لیکن بہت سے جانوروں کے گروہ بھی اپنی فاضل غذا بانٹ لیتے ہیں۔ قدیم ابتدائی انسانی گروہوں میں جو غذائی قلت کی منزل سے آگے نکل گئے تھے۔ غذا کی باہمی تقسیم انجام کار ایک سماجی فریضہ بن گئی۔ مثلاً خاص موقعوں پر ضیافتیں دینا ضروری ہوگیا اس کے معنی یہ ہیں کہ جمع شدہ تمام غذا میں حصہ پانے کے لیے ہر ایک فرد کو مساوی حق حاصل تھا۔ دوسرے یہ کہ غذا شاذ و نادر ہی اپنے استعمال سے زیادہ غذا جمع کرتے یا شکار کرتے ہیں ان کو یہ حرص ہوتی ہے کہ غذا کے انبار جمع کر لیے جائیں اور نہ یہ شوق ہوتا ہے کہ خالص تفریح کی خاطر جانوروں کا قتل عام کر ڈالیں اور گوشت کو سڑنے کے لیے چھوڑ دیں۔ اس حد تک عہد زریں کا افسانہ کچھ حقیقت ضرور رکھتا ہے لیکن قدیم ابتدائی انسان کی زیادہ تر قوت غذا کی تلاش میں صرف ہوتی تھی۔ غذا کی باہمی تقسیم کرنے والا سب سے بڑا واحدہ جس کی جسامت ہمیشہ ماحول کے مطابق محدود ہوتی تھی کسی ایک

قسم کی غذا مثلاً ایک جانور مچھلی، پرندہ، کیڑا، پھل یا بالعموم پر اپنی توجہ مرکوز کرنے کا رجحان رکھتا تھا اس کے معنی ہوتے تھے نہ صرف تخصیص بلکہ ضرورت سے زیادہ تخصیص۔ یہ انسانی واحدہ خود کو نہ صرف ایک قرابتی جماعت ہی نہیں سمجھتا تھا بلکہ اسی مادہ سے بنا ہوا خیال کرتا تھا جس سے ان کی خاص اور مرغوب غذا پیدا ہوتی تھی۔ دوسرے انسانی گروہ جو کسی اور غذائی شے کی تخصیص کر لیتے تھے قرابت نہیں مانتے تھے اور ابتدا میں تو ان کو انسان بھی نہیں سمجھا جاتا تھا۔ ہم اس خصوصی غذا کو ان کا "ٹوٹم" (قبیلہ کا امتیازی فطری نشان) کہہ سکتے ہیں۔ اگرچہ ایک بہت بعد کی منزل میں بے جان چیزوں اور جانوروں کے جسمانی حصوں کو بھی مختلف گروہوں کی علامات (ٹوٹم) سمجھا جا سکتا تھا۔ اس علامتی غذا کو جمع کرنے کے طبعی میلان کے ساتھ خاص قسم کی مذہبی رسوم وابستہ تھیں۔ کسی طرح کی قربانی (جس میں انسانی قربانی بھی شامل تھی) اور دوسری رسوم خواہ ان کی ادائیگی کتنی ہی کھردانہ کیوں نہ ہو دراصل اصل مقصد کے حصول کے لیے ادا کی جاتی تھیں کہ خصوصی غذا کی فراہمی میں اضافہ ہو اور اس کو اس نیم طفلی گروہ میں بھی اضافہ ہو جائے کھاتا تھا۔ یہ رسمیں ہمارے لیے بہت اہم ہیں کیونکہ ان میں عہدِ حاضر کی ثقافتی سرگرمیوں کے تخم موجود ہیں۔ رقص جس میں کہ شاید لوگ شکار کے جانور کی نقل پیش کرتے تھے اور کچھ لوگ شکاریوں کی درحقیقت ایک مذہبی رسم بھی تھا اور گھر سے باہر کام کرنے کی ایک مشق بھی۔ گویا شکار کی تکنیک کی ایک تربیت۔ ہزاروں سال کے بعد اسی سے پہلے اور ڈراما پیدا ہونے والے تھے۔ جنگلی جانوروں کی تصویریں جو "عصرِ برفانی" میں حیرت ناک صحت اور مطابقتِ اصل کے ساتھ بنائی گئی تھیں (فرانس اور اسپین کے غار) وہ اب فنِ مصوری کے شاہکار شمار کی جاتی ہیں۔ لیکن اصل تصویروں کا خاص مقصد فن نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ تصویریں چربی کے دھندلے چراغوں یا مشعلوں کی مدد سے بالکل تاریک زیرِ زمین غاروں میں بنائی گئی تھیں جہاں دن کی روشنی کا گذر بھی نہیں ہوتا تھا۔ کہیں کہیں تصویریں ایک دوسرے پر چڑھ گئی ہیں اور ایک دوسرے کو خراب کر رہی ہے۔ جانوروں کے نہایت نفیس سنگین مجسمے نشانہ بازی کی مشق، مذہبی رسم کے لیے استعمال کیے جاتے تھے جس کا مظہر وہ سوراخ ہیں جو نیزوں اور تیروں سے پیدا ہو گئے ہیں۔ یہ مجسمے زیرِ زمین مادر گیتی کے بالکل بطن میں بھی موجود ہیں۔ جفتی ہوتے ہوئے جانوروں کے جوڑے جو غاروں کی دیواروں پر منبت کاری یا سنگ تراشی کے ذریعے بنائے گئے ہیں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ فن کارانہ اظہار کے لیے ایسے نمونے اس چیز کا ایک حصہ تھے جس کو افزائشِ نسل کی رسوم سے

تعبیر کیا جاتا ہے اور بلاشرکت غیرے اس خاص گروہ کا ایک سربستہ راز ہوتی تھی۔ محدود غذائی
فراہمی کے باعث ایک ہی نسل کے حدود جداگانہ فرقے بن سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر ریاستہائے
متحدہ امریکہ کی وسط مغربی چراگاہوں میں گلہریوں کے گروہ اپنے علاقے میں ایک اجنبی گلہری کی
موجودگی برداشت نہیں کرتے لیکن خود ہر ایک گروہ کی گلہریاں آپس میں امن سے رہتی ہیں۔ ان
کی ایک خاص "رسم" "بوسہ" ہے جو اپنی گروہ کی گلہری کو شناخت کرنے کا کام دیتا ہے۔ وہ انسانی
گروہ بھی جن پر ہم غور کر رہے ہیں لازمی طور پر اسی طرح کے مخصوص مگر بدلے ہوئے علاقے رکھتے
ہیں۔ ہر گروہ اپنے محدود خیالات کو مخصوص مقررہ آوازوں کے ذریعہ دوسروں تک پہنچاتا ہوگا۔
قدیم ابتدائی زندگی کے متعلق جتنا کچھ مواد آج کل ہم جمع کر سکتے ہیں اس کی روشنی میں یہ بتانا مشکل
ہے کہ یہ آوازیں موجودہ لسانی اقسام میں سے کس کے ذیل میں آتی ہیں۔ چونکہ بنیادی اسباب وعلل
جن کو بعد میں سائنسی تجربہ نے دریافت کیا ابھی تک پوشیدہ تھے اس لیے قدیم ابتدائی آدمی
تسلیم شدہ رسم ورواج سے انحراف کا حوصلہ نہ کر سکا۔

مختلف گروہوں کو قریب تر لانے والا بڑا قدم درحقیقت روابط پیدا کرانے اور مبادلہ میں
مضمر تھا۔ ابتدائی قدیم معاشرے کے ابتدائی مرحلوں میں آزاد جنس بہ جنس مبادلہ کا وہ طریقہ نہیں
پایا جاتا جیسا کہ مثال کے طور پر انیسویں بیسویں صدی کے موڑ پر جزائر ٹروبریانڈ میں پایا جاتا
تھا۔ باہمی غذائی تقسیم کے رشتہ میں منسلک ایک گروہ کے باہر مبادلہ تحائف کے تبادلہ کی شکل میں
نمودار ہوتا ہے۔ ان لوگوں میں یہ تحفہ ہر کس وناکس کو نہیں دیا جاتا بلکہ صرف ان افراد کو جن سے
خاص معینہ رشتہ ہو، جو اکثر "تجارتی دوست" کہے جاتے ہیں۔ تحفہ نہ تو مانگا جا سکتا ہے نہ اس
کو لینے سے انکار کیا جا سکتا ہے اور نہ مساوی تحفے کے متعلق مول تول کے ذریعہ اس کی قیمت
ادا کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس قسم کا تحفہ انسان کو اس امر پر مجبور ضرور کرتا ہے کہ اس کو قبول کرنے کے
بعد کسی بھی مناسب موقع پر جب اس کے پاس کچھ فاضل چیزیں ہوں وہ اپنی ذاتی کوئی شے بطور
بخشندہ دے دے۔ اس کا کوئی حساب کتاب نہیں رکھا جاتا لیکن ایک خاص مدت میں حساب کا برابر
کرنے کا احساس عموماً رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص آخر کار بدلے میں ایسی چیزیں نہیں دیتا جس کو طرفین
اپنے دل میں مساوی قیمت کی تسلیم کرتے ہیں تو ایسا شخص کسی نہ کسی شکل میں اپنے سماجی مرتبہ کو کھو دیتا
ہے۔ تحقیق حالات کے تسلیم شدہ نتائج کے مطابق ایک ہی خصوصی نشان (توتم) رکھنے والی جماعتوں
کے درمیان اولین مبادلوں نے آگے بڑھ کر افراد کے مبادلہ کا طریقہ بھی رائج کر دیا یعنی ایک طرح کا

رشتہ "شادی" وجود میں آگیا۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ ہوا کہ ایک بہتر خوراک۔ غذا کا ایک وسیع تر سلسلہ اور اوزار سازی یا اوزار کاری اور مٹی کے برتن بنانے کے ترقی یافتہ طریقے ممکن ہو سکے۔ آخراً ان متحدہ گروہوں کی زبان میں بھی معتدبہ اضافہ ہوگیا۔ تمام معروف قدیم و ابتدائی زبانیں ایک غیر ضروری حد تک پیچیدہ صرف و نحو رکھتی ہیں۔ اس خصوصیت میں سنسکرت، یونانی اور فنلی (فن لینڈ کی) زبان بھی شریک ہے۔ ان میں عام تصورات کم ہیں اور خصوصی اصطلاحات زیادہ۔ "جانور" "درخت" وغیرہ عام مقولوں کی حیثیت سے غائب ہیں لیکن جانور اور درخت کی ہر ایک خاص نوع اور اقسام کے لیے ایک لفظ موجود ہے۔ لفظ "رنگ" جیسا کہ سمجھا جاتا ہے اشتقاق کے لحاظ سے سرخ کے معنی رکھتا ہے یعنی خون کا رنگ۔ اس طرح زبان خود خیالات کے اظہار و تبادلے سے ترقی پذیر ہوتی ہے۔ تب انسان نہ صرف غذا پر اختیار پانے اور اس کو پیدا کرنے کی منزل کی سمت گامزن ہو جاتا ہے بلکہ ایک ایسا جانور بھی بننا شروع ہو جاتا ہے جو سوچتا جاتا ہے۔ شادی کی قسم کے مبادلہ سے توالد و تناسل سے متعلق فائدہ ہوتا ہے۔ چھوٹے انسانی گروہ اکثر قریبی رشتہ داروں کی نسل بن جاتے ہیں جس سے ان میں جسمانی بالیدگی رک جاتی ہے اور ذہنی پس ماندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ مختلف خاندانوں وغیرہ کے درمیان باہمی شادی لاختلاط نسل اولاد کی طاقت میں اس سطح تک اضافہ کر دیتی ہے جو والدین کی طاقت سے بھی اونچی ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یورپ میں "عصر برفانی" کے اواخر میں شاندار تن و توش کے کرمانیو انسان کا ناگہانی ظہور ایسے ہی مختلف النسل والدین کے اختلاط کا نتیجہ ہو۔ جو خود قریبی رشتہ داروں کی پس ماندہ و انحطاط زدہ اولاد تھے۔ یہ سمجھ لینا چاہیے کہ انسانی بالیدگی و ترقی کی موجودہ منزل میں نسل ایک جائز و صحیح تصور نہیں ہے۔ عام بول چال میں لفظ "نسل" کا استعمال کسی بھی منزل پر شاذ و نادر ہی جائز و درست ہوتا ہے۔ موجودہ محفوظ رہ جانے والی نسلیں بعد میں ان بڑی بڑی آبادیوں سے پیدا ہوئیں جو مخلوط و مشترک گروہوں کے یکجائی ذخیروں سے وجود میں آئی تھیں۔ بطور نتیجہ زبان کی ترقی تیز تر ہوئی۔

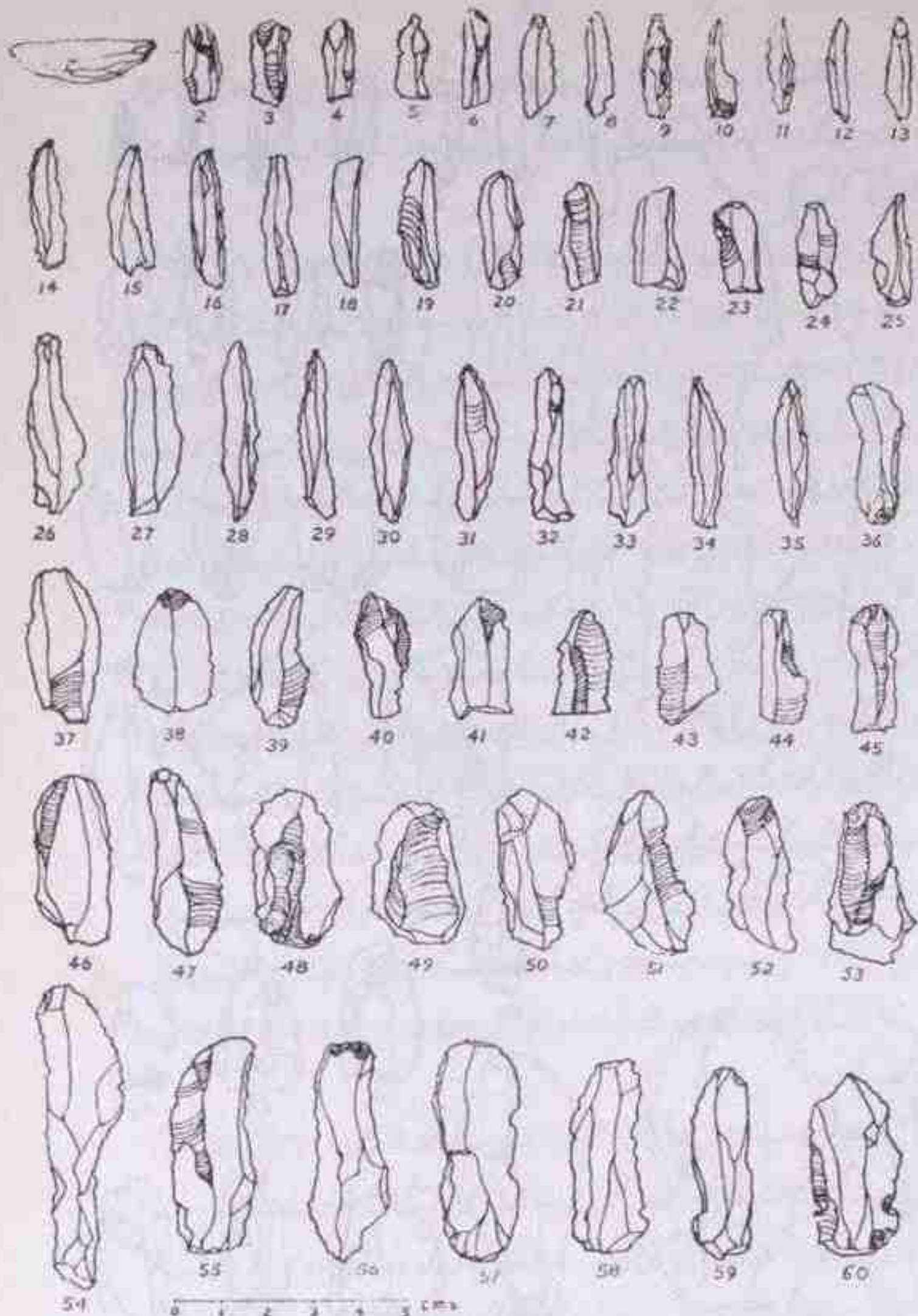
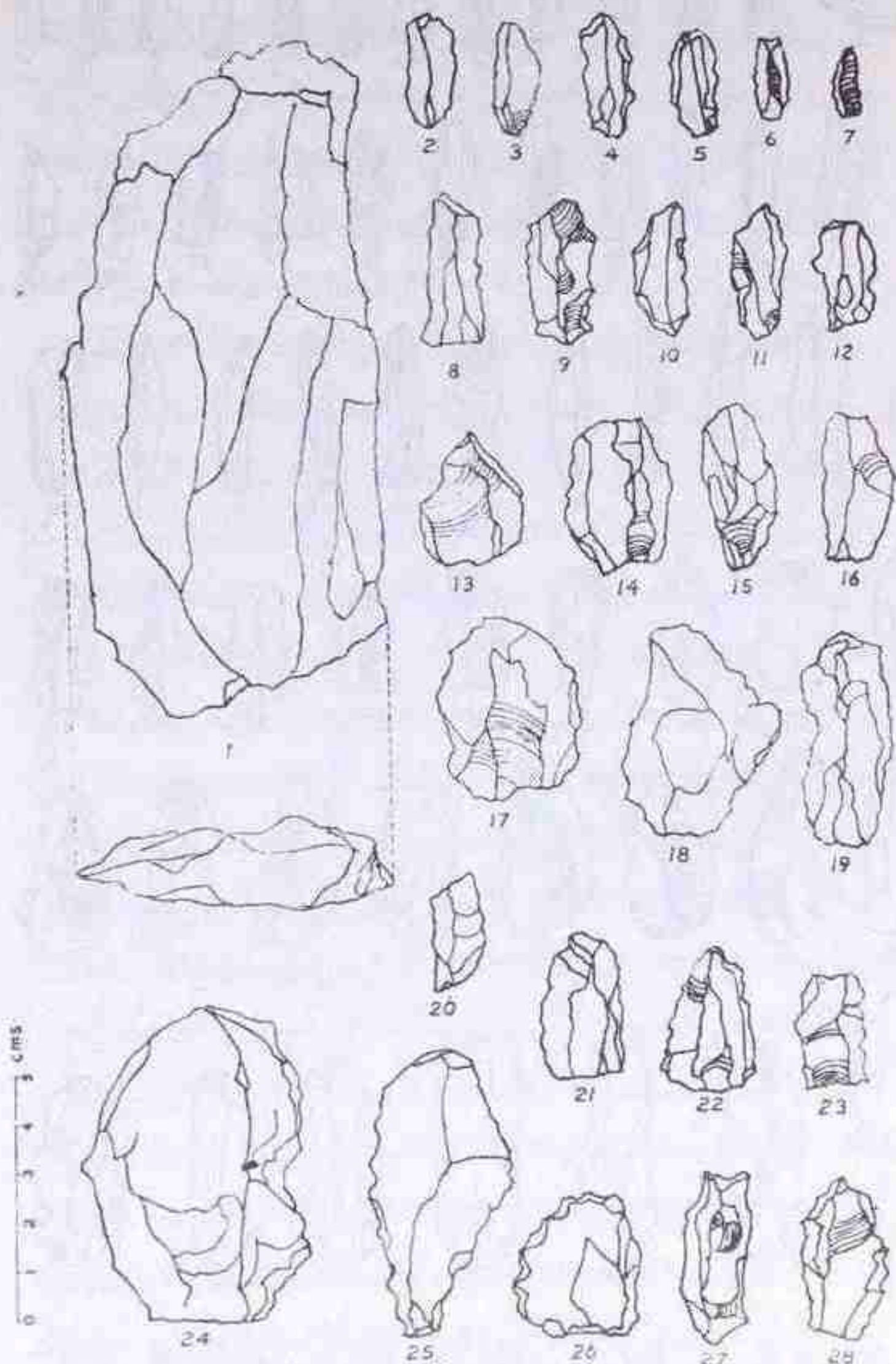
حاصل شدہ فائدہ کسی آزمائش و تجربہ، منصوبہ بندی یا مدلل عمل کا نتیجہ نہیں تھے۔ وہ گروہ جنہوں نے لیا دیے گئے نئے منصوبے کو اختیار کیا تعداد اور کارکردگی میں بڑھ گئے۔ باقی منزلِ فنا کی طرف دھکیل دیے گئے۔ اولین اقدام جس کو ایک منطقی تقلیب کہا جا سکتا ہے ہر ایک گروہ کے لیے اس کی خصوصی غذا (ٹوٹم) کو ممنوع قرار دینا تھا۔ یہ ممانعت خصوصی موسمی تقریبات پر یا مردہ پرستی کی رسوم کے سلسلے میں ٹوٹتی تھی۔ خصوصی غذا کی ممانعت کے ساتھ ساتھ خصوصی

علامت (ٹوٹم) والے ایک ہی قبیلے کے افراد میں جنسی اختلاط بھی ممنوع قرار پایا۔ خصوصی علامات والے کئی جرگوں سے مل کر قبیلے بن گئے۔ ایک جرگے کے کسی رکن کو عام حالات میں اس جرگے کی خاص غذا کھانے اور اس جرگے کو کسی فرد سے جنسی اختلاط کی اجازت نہیں تھی اور نہ وہ قبیلے سے باہر شادی کر سکتا تھا اگرچہ وہ اپنے قبیلے سے باہر کے افراد کا کھانا بھی کھا سکتا تھا۔ جرگے کے افراد اپنی مخصوص مذہبی رسوم رکھتے تھے جن سے دوسرے تمام جرگے خارج سمجھے جاتے تھے۔ اسی طرح پورے قبیلے کی مشترکہ مذہبی رسوم بھی ہوتی تھیں اور مشترکہ بیان بھی ایک چھوٹے سے جرگے سے آگے بڑھ کر پورے قبیلہ کی اس تنظیم نے ایک ایسا نمونہ پیش کیا جو بیشتر انسانی معاشروں پر مہر ثبت کر گیا ہے۔

3 - 2 ہندوستان میں قبل تاریخ کا انسان

یہاں تک تمام بیانات عام نوعیت کے تھے۔ ماضی کی یہ تصویر قیاس و استدلال کے ذریعہ اجاگر کی گئی ہے۔ جن کی بنیاد ان مشاہدات کی اطلاعات پر جو دنیا بھر میں کیے گئے ہیں۔ ہندوستان کے متعلق خاص طور پر کچھ نہیں کہا گیا کیونکہ تحقیق کا بنیادی مواد بہت ہی کم ہے۔ یہ یقین کرنے کے لیے کوئی وجہ نہیں کہ ہندوستان میں ابتدائی ترقیوں نے کوئی ایسی راہ اختیار کی جو بنیادی و معنوی طور پر مذکورہ سابقہ حالات سے مختلف تھی۔ اگر قبل تاریخ تبدیلیاں یہاں بھی اسی طرح ہوئیں جس طرح اوپر بیان کی گئی ہیں تو ہندوستانی دیہاتی اور قبائلی معاشرہ کی بہت سی خصوصیات اور قدیم سنسکرت عبارات کی منطقی توضیح ہو جاتی ہے۔ اگر نہیں تو معقول توضیح نہ ہوگی۔

ہندوستان کے زمانہ قبل تاریخ کی دو امتیازی خصوصیات ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔ عصر برفانی کا آخری دور ہندوستان کے برصغیر میں نہ اتنا شدید تھا نہ اتنا وسیع جتنا یورپ میں۔ مائندہ سطور میں ہندوستان کو ایک جغرافیائی واحدہ مانا گیا ہے جس میں پاکستان افغانستان کا کچھ حصہ کہیں کہیں برما کا کچھ حصہ شامل کر لیا گیا ہے۔ اس توسیع سے کسی قسم کے سیاسی دعوے یا مقصد کو منسوب نہ کرنا چاہیے اگر ایک طرف شمال میں برف کا زمانہ تھا تو دوسری طرف جنوب اور جنوب مشرق اس سے قطعی محفوظ رہے۔ اس کا ہر امکان ہے کہ ہندوستان خاص کے مشرقی حصوں میں قبل تاریخی لوگ یونان اور برما سے داخل ہوئے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نقل و حرکت تاریخی زمانہ میں بھی کافی بعد تک جاری رہی ہو اس مشرقی علاقے کے حجری اوزان میں ایک قسم کا پتھر لگا ہوا ہے اور ایک ہی قسم کی تکنیک نظر آتی ہے دوئم یہ کہ شکار کرنے اور مچھلیاں پکڑنے کے علاوہ دیگر قسم کی غذا جمع کرنا بہت زیادہ آسان تھا اور

یورپ یا برِ اعظم ایشیا کے کسی بھی دوسرے مقام کی نسبت کہیں زیادہ وسیع علاقوں میں ممکن تھا۔ یورپی خاص غذاؤں کی پوری فہرست نصف درجن قسم کے اناج، مٹر اور پھلوں پر مشتمل ہے لیکن اس کے مقابلہ میں مہاراشٹر جیسا زرخیز علاقہ بھی چالیس سے زیادہ قسم کی دیسی خاص غذائیں رکھتا ہے جن میں سے بیشتر کی کاشت کی جاتی ہے لیکن جنگلی اور خودرو بھی پائی جاتی ہیں۔ یہ سب ہی ذخیرہ کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ ان میں مختلف قسم کے چاول، گیہوں، باجرہ، چینی، مکا اور جو شامل ہیں ان کے ساتھ نباتی لحمید رکھنے والی بہت سی ترکاریاں اور جنگلی کی طرح کے بیج جن سے غذائی تیل پیدا ہوتا ہے۔ غذا کے اجزا ہوتے ہیں۔ مرچ اور گرم مسالوں سے ذائقہ بھی اچھا ہو جاتا ہے اور حیاتین بھی ملتے ہیں۔ ایک متوازن خوراک کسی بھی دینی رواج کو ہلاک کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ دودھ، مکھن، دہی، پنیر اور پھل اور ترکاریاں جانوروں کی جان لیے بغیر مل سکتی ہیں۔ اسی سادہ سی بات نے بعد میں کسی کو ہلاک نہ کرنے (اہنسا) کے نظریہ کے ذریعہ ہندوستانی دینیات و مذہب میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے مورخ کا کام کسی اور ملک کے مقابلہ میں یہاں مشکل تر کر دیا ہے۔ لوگ غذا کو اکٹھا کرنے کی منزل میں زندہ باقی رہ سکتے تھے اور رہے بھی جب کہ ان کے قریبی ہمسایے صدیوں پہلے غذا پیدا کرنے کا کام شروع کر چکے تھے دیہاتی اور قبائلی لوگ خصوصاً جنگل کے الگ تھلگ مقامات میں بنیادی خاص غذاؤں کے علاوہ سو سے زیادہ ایسی دیگر قدرتی پیداواریں عموماً جانتے ہیں جو کاشت کے بغیر جمع کی جا سکتی ہیں۔ مثلاً پھل، جوار، جڑیں، البصل، شہد، خطر کے پودے پتوں والی ترکاریاں وغیرہ۔ قدیم ترشکلِ حیات کے ساتھ قدیم تر اعتقادات و طریق حیات بھی ہمیشہ باقی رہتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ایک زبردست باقیات کا ہندوستان ملک ہے یہ بتانا مشکل ہو جاتا ہے کہ ٹھیک ٹھیک کب ایک خاص دور گزر گیا اور کب دوسرے نے اس کی جگہ لے لی۔ ثقافتی اثر پذیری کا عمل دو طرفہ ہوا صرف یہی نہیں کہ باہر سے آکر بسنے والے ترقی یافتہ لوگ ہندوستان کے ہر حصے کے اصل باشندوں پر اثر انداز ہوئے بلکہ (غیر مسلم) مسلمانوں سے قبل) نو واردگان نے عموماً ملکی اور خود قدیم باشندوں کے بھی معتقدات اور رسموں کو قبول کیا۔ ایک مناسب سماج کی شکل اختیار کرنے کے لیے ایک انسانی فرقے کے واسطے یہ ضروری ہے کہ اس کے افراد کے درمیان کوئی پیداواری رشتہ موجود ہو جس میں فاضل مقدار کی تخلیق و انتقال شامل ہو۔ ہندوستان اس قسم کے معاشرے اور اس کی ثقافت کی تشکیل بڑی حد تک مذہب اور توہم پرستی پر مبنی تھی۔ کیونکہ خوراک اکٹھا کرنے کا طریقہ آسان بھی تھا اور باقی بھی رہا۔ اس چیز نے تشدد اور طاقت کی ضرورت کو، یورپ اور امریکہ کی بہ نسبت کم کر دیا۔

شکل 4 ۔ بوہا ضلع کے مقام ڈیو لکانڑ سے حاصل شدہ "حجرات خورد" (پتھر کے چھوٹے اوزار) ان کو مٹی کے برتنوں سے قبل کے عہد سے متعلق ہیں۔ یہ جگہ دریائے جہلم کے ایک معاون پر ایک قدیم مچھلیاں پکڑنے کے تالاب پر واقع ہے اور اب بھی وہاں مچھلیاں پکڑی جاتی ہیں۔ یہ ٹکڑے تقریباً سب کے سب چوڑے قسم کے سفید پتھر کے ہیں اور ان میں بہت سے ٹکڑے مرکب اوزار تھے جن میں لکڑی، ہڈی یا سینگ کے دستے لگا کر تیر بنا لو، دراتی اور اسی قسم کی چیزیں بنائی جاتی تھیں۔ زیادہ تر چھوٹے ٹکڑے چاقو یا کمان کے تیر یا کاٹنے کے اوزار ہیں۔ یہ مٹی کے برتنوں کے نہ ہونے کی وجہ سے قدر رکھنے کے کام آتے تھے۔ موٹا اندازہ یہ ہے کہ 4000 ق م یا اس سے پہلے کے ہوں گے۔

شکل 5- بولان کے نزدیک پہاڑیوں پر پائے گئے "حجرات خوردہ" یا توپ کنندہ حجرات کلاں کے ساتھ یا پہاڑی علاقوں پر پائے گئے۔ اگرچہ یہ زیادہ کھردرے قسم کے ہیں لیکن شکل نمبر 4 کے حجرات سے بعد کے معلوم ہوتے ہیں۔ جن گاؤں پر یہ استعمال ہوتے تھے دیہات یا دو موسمی چوکیاں تھیں ان کے استعمال کرنے والے لوگ مویشی پالنے والے تھے جن کے یکے بعد دیگرے امواج کی شکل میں اس علاقے میں آئے۔ مہرگڑھ والے ان میں سے آخری امواج سے متعلق تھے۔

اب ہمارے سامنے دو خاص کام ہیں ہندوستان میں قبل تاریخ کے آدمی کے متعلق جو کچھ معلوم ہے اسے بیان کر دینا اور ابتدائے قدیم باقیات کا اس حیثیت سے پتہ لگانا کہ اس نے جدید ہندوستان کی تاریخ کو کیا کچھ دیا؟۔

ہندوستان میں قبلِ تاریخ کے انسان کا سراغ لگانے میں بڑی دشواری تاریخوں کے تعین کا مسئلہ ہے۔ قبلِ تاریخ کا دور جنوب میں بعد تک قائم رہا جب کہ شمال میں پہلے ہی سے تاریخی سلطنتیں بن رہی تھیں۔ معدودے چند ہندوستانی غاروں کی جو تصویریں دریافت ہوئی ہیں وہ سب سے اوپر کی زمینی تہوں میں ہیں اور عہدِ جاگیرداری کی جنگوں کے مناظر پیش کرتی ہیں۔ ان سے نیچے کی تصویریں کتنی پرانی ہوں گی۔ اس کے متعلق ہر شخص جو بھی چاہے قیاس لگائے۔ ہندوستان میں قبلِ تاریخ کا اوزار بنانے والا انسان وادیٔ سوان (مغربی پاکستان) کی طرح "لاوالعرا" تکنیک اپنے حجری اوزار کو صیقل کرنے میں استعمال کرتا تھا۔ اوزار بنانے کا یہ قدیم ترین طریقہ نہیں لیکن قدامت میں اس کا نمبر تقریباً دوسرا ہے اندازاً اس کی تاریخ (ایک موٹے اندازے کے مطابق) پانچ ہزار سال قبلِ مسیح کہی جاسکتی ہے۔ اس قسم کی دستی کلہاڑوں کے نمونے یوریشیا میں ہر جگہ مل سکتے ہیں اس دور کی کسی انسانی نقل و حرکت کے باب میں فی الحال کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ سات ہزار قبلِ مسیح کے قریب یورپ سے فلسطین تک بہت چھوٹے پتھر کے اوزار (حجراتِ خورد) پائے جاتے ہیں۔ ان کا تسلسل ایران اور افغانستان کے ان غاروں میں قائم رہتا ہے جن میں قبل تاریخی انسان آباد تھا جس سے یہ بات قرینِ قیاس معلوم ہوتی ہے کہ ہندوستانی نمونے زیادہ بعد کے نہیں ہیں۔ ایسا یقین کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں کہ پتھر کے یہ چھوٹے چھوٹے اوزار پہلے پہل ہندوستان میں بنے اور پھر باقی یوریشیا میں پھیل گئے۔

حجراتِ خورد سب سے زیادہ بڑی دستی اوزاروں کے ساتھ ملتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ شاید ان کی حیثیت اصل صنعت کی ایک ضمنی و فضول پیداوار کی تھی۔ وسطی عہدِ حجری نے دنیا کے بہت سے حصوں میں قابلِ ذکر ترقی کا مظاہرہ کیا اس لحاظ سے کہ اس زمانے کے حجراتِ خورد کافی بڑے ذخیروں کی صورت میں ملتے ہیں اور ان میں کسی قسم کے بڑے اوزار شامل نہیں ہوتے۔ (صاف اور چکنے حجری اوزان کا زمانہ۔ عہدِ جدید حجری یا اواخر عہد حجری بعد میں آیا) مثال کے طور پر تیرنکوں میں ہی بانٹ مٹی کے برتنوں سے پہلے کی زمینی تہہ نمبر "ب" میں پائی جاتی ہے۔ ان برتنوں کی عدم موجودگی بھی معنی خیز ہے۔ ہندوستان میں مٹی کے برتنوں سے قبل خالص حجراتِ خورد کے دور کی ایسی ثقافتیں

بھی دریافت ہو چکی ہیں۔ مثال کے طور پر، جنوب مشرق کے ساحل پر ریت کے ٹیلوں (ٹیری) سے اس کا سراغ لگتا ہے۔ ان ٹیری ثقافتوں کا زمانہ تقریباً چار ہزار ق۔ م یا اس سے پہلے کا ہے۔ تاریخوں کے تعین کے جو طریقے معلوم ہیں ان کے مطابق اندازے میں ایک ہزار سال کا فرق معمولی بات ہے۔ ابھی تک "ریڈیو کاربن" کا طریقہ یا جانچ کے دیگر طریقے ممکن نہیں ہو سکے ہیں۔ یہ پتھر کے چھوٹے اوزار (حجرات خورد) بنانے والے لوگ پتھروں کی، بیلن کے جیسے سفید عقیق ٹکڑے اور ان کے مغز اپنے ذخیروں کی شکل میں مغربی جزیرہ نما کے تنگ علاقوں میں ادھر سے ادھر تک زیر زمین چھوڑ گئے۔ جن مقامات پر حجرات خورد بکثرت ملتے ہیں وہ قدیم زمانے کے وہ مقامات ہیں جہاں ندیوں کے کنارے مچھلیاں پکڑنے کے تالاب موجود ہیں اگرچہ موجودہ زمانے میں جنگلوں کی کٹائی اور زمین کے کٹاؤ کی وجہ سے وہ تالاب اب مٹی سے اٹ گئے ہیں۔ مٹی کا یہی کٹاؤ کناروں پر حجری اوزاروں کے ذخیروں کا انکشاف کرتا ہے اور اس کے ساتھ ہی آبادی ظاہر کرنے والی زمینی تہوں کی عدم موجودگی بھی دکھلاتا ہے۔ یہ حجرات خورد کے استعمال کرنے والی غذا اکٹھا کرنے کی خام ترین منزل میں بھی نہیں تھے۔ جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں ان کے اوزار اتنے چھوٹے ہیں کہ استعمال نہیں ہو سکتے۔ جنوبی افریقہ کے جھاڑیوں والے قدیم باشندوں کے طرز عمل سے مقابلہ کریں تو یہ بات نمایاں ہو جاتی ہے کہ سفید عقیق کے ہندوستانی ٹکڑے جنھیں تراش کر خوبصورت پہلوؤں سے آراستہ کیا جاتا تھا۔ اور چھیل کر کنارے پر باریک دندانے کاٹ کر تیز دھار دار بنایا جاتا تھا در اصل مرکب اوزاروں کا ایک حصہ تھے۔ ان کی چھیلن کو لکڑی یا سینگ یا ہڈی کے دستے میں درختوں کے گوند یا کسی اور چپکنے والی چیز سے جوڑ دیا جاتا تھا۔ دھار دار کنارے سے کچھ ہٹ کر اوزار کے بعض پہلوؤں کے بگڑے ہوئے رنگ سے بھی یہ بات ثابت ہو جاتی ہے۔ اس طرح خار دار بارپون، تیر، چاقو، اور درانتیاں وغیرہ بنائی جا سکتی تھیں۔ بعض قسم کے چھوٹے چھوٹے چقماقی ٹکڑوں کے متعلق یہ معلوم ہو چکا ہے کہ وہ درانتی کے دندانوں کا کام دیتی تھیں۔ جس کا یہ مطلب ہوا کہ اناج اکٹھا کرنے کا عمل پہلے جاری تھا خواہ اناج بویا جاتا ہو یا مختلف النوع قدرتی گھاس بیج کے لیے کاٹی جاتی ہو۔ اور کھال کے نیچے ریشوں کو توڑنے کے لیے معیاری حد تک موزوں ہیں۔ اس کے علاوہ ٹوکریاں بنانے میں کام آنے والی پتلی شاخوں کو چیرنے کے لیے یا مچھلی کو برتن میں رکھنے کی غرض سے تیار کرنے کے لیے بھی موزوں ہیں۔ بہت سے تیز اور نوکیلے ٹکڑے در اصل سوئیاں یا سُتاریاں ہیں جن سے کھالوں کو تسموں کے ذریعہ سیا جاتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں غذا کو ٹوکروں اور چمڑوں کے تھیلوں میں جمع رکھنے کا کام مٹی کے برتن بننے سے بہت پہلے ہی شروع ہو چکا تھا۔

ان خالص حجرات خورد کے دور کے انسان کے ساتھ ساتھ دوسرے لوگ بھی تھے (شاید ایک ہی گروہ کی شاخیں)، جنھوں نے بڑے پتھروں کے انبار یعنی "حجرات کلاں" چھوڑے ہیں کرناٹک، آندھرا اور گرینا ئٹ پتھر کی تہہ والے علاقے میں یہ "حجراتِ کلاں" عہدِ آہن سے متعلق پائے گئے تھے۔ مہاراشٹر میں جو دکن کی چٹانوں پر واقع ہے یہ "حجرات کلاں" بہت زیادہ پرانے لیکن بہترین "حجرات خورد" سے بعد کے معلوم ہوتے ہیں۔ مغربی دکن کی بہت سی چٹانی انبار قدرتی ہو سکتے ہیں لیکن قبل تاریخ کے آدمی نے ان پر گہرے کھدے ہوئے نقوش کی صورت میں اپنے نشانات چھوڑے ہیں۔ ان کے کھدے ہوئے خطوط کلی طور پر رگڑ کر بنائے گئے تھے یا کم از کم انھیں رگڑ کر مکمل و صاف کیا گیا تھا۔ ان لکیروں کی گہرائی سے، جو بعض جگہ چار سینٹی میٹر تک ہے، ان لوگوں کی محنت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ یہ پتھر اتنا سخت ہے کہ فولاد کے جدید آلات کو کند کر سکتا ہے۔ بعض جگہ تو تین ٹن سے زیادہ وزنی چٹانیں منتقل کر کے دوسری چٹانوں پر رکھی گئی ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ "حجراتِ کلاں" والے لوگوں کے پاس اس مقصد کے لیے کافی وقت اور مستقل طور پر کافی فاضل غذا رہتی تھی کہ اس نوع کی یادگاریں بنا سکیں جن کے لیے بہت سخت اور مسلسل کافی محنت کی ضرورت تھی۔ اب تک جو چٹانی ڈھیر اور کھدے ہوئے نقوش دریافت ہوئے وہ ہزاروں کی اتنی بڑی تعداد میں ہیں کہ لازمی طور پر یہ کام سال بسال، صدی بہ صدی جاری رہا ہوگا۔ ان کا مقصد کیا تھا یہ بات صاف نہیں۔ سادہ ترین دائروں اور بیضوی حلقوں سے آگے یہ کھدی ہوئی لکیریں شاذ و نادر ہی کسی طرح کے خصوصی نقش و نگار پیدا کرتی ہیں اور قابلِ شناخت انسانی یا حیوانی شکلیں یا درختوں کی شکلیں کبھی بھی پیش نہیں کرتیں۔ اکثر و بیشتر یہ محض پیچ و خم کھاتی ہوئی لکیریں ہیں، جنھیں انسان نے بنایا ہو قدرت نے نہیں۔ یہ ایک معقول قیاس ہے کہ ان "حجرات کلاں" والے لوگوں کے پاس کچھ مویشی تھے۔ ان کے چٹانی ڈھیروں میں جو "حجرات خورد" پائے گئے ہیں۔ وہ ان حجرات خورد کی بہ نسبت عموماً اور صریحاً زیادہ موٹے ہیں جو ماہی گیری کے تالابوں یا عارضی قیام کے مقامات کے نزدیک دریافت ہوئے ہیں۔ "حجرات خورد" کی ان دو اقسام کے علاقے کے درمیان اکثر یہ ایک واضح خط حد بندی موجود ہوتا ہے۔ بعض اوقات ندی کے ایک کنارے پر ایک قسم پائی جاتی ہیں اور دوسرے کنارے پر دوسری اور "حجرات کلاں" ہمیشہ ہی نسبتاً بھدے "حجرات خورد" کے نزدیک موجود ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات کسی ندی کی پوری لمبائی پر صادق نہیں آتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ چٹانوں پر نقش کندہ کرنے اور حجرات کلاں بنانے والوں کو زیادہ موٹی کھالوں سے کام پڑتا تھا لہذا ان کے

پاس مویشی تھے۔ "پتلے مہین" مجرات خورد" رکھنے والے لوگوں کے پاس صرف پتلی مہین کھالیں ہی ہو سکتی تھیں جیسے ہرن، بھیڑ، بکری اور خرگوش اور ان کے ساتھ مچھلیوں اور پرندوں کی کھالیں۔ ان دو انسانی گروہوں میں کیا تعلقات تھے یہ بات واضح نہیں۔ کسی ابتدائی آویزش کی بھی کوئی شہادت موجود نہیں۔ زمین کی نوعیت ایسی ہے کہ چند غیر معمولی مقامات کے علاوہ اور کسی جگہ طبق در طبق ذخیروں کی اجازت نہیں دیتی۔ یعنی آج مٹی کا سب سے بھاری ذخیرہ نہ صرف بلند تر سطحوں سے بہہ کر آیا ہے۔ اور قلبہ رانی کے باعث ہموار ہو گیا ہے۔ بلکہ ان مقامات پر جمی ہوئی جہاں قبلِ تاریخ کے زمانے میں لازمی طور پر دلدلیں اور گھنے جنگل رہے ہوں گے۔ یہ ایسے ہی مقامات ہوں گے جہاں قبلِ تاریخ کے انسان کو نہ تو اوزاروں کے لیے کوئی نمایاں پتھر ملا ہو گا نہ عارضی قیام کے لیے کوئی مناسب جگہ۔ عارضی قیام کے زیادہ قدیم مقامات پر اب بہت کم مٹی ہے جس کی وجہ سے صرف مٹی کا کٹاؤ ہی نہیں ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ قدیم انسان کو ایسے خشک مقامات کی ضرورت نہ تھی جو گھنی نباتات اور خطرناک وحشی جانوروں سے دور ہوں مستقل آبادی کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان حالات کی بیشتر صورتوں میں طبق در طبق ذخیرے کا کوئی امکان نہیں۔

یہ ثقافتیں خصوصی دل چسپی کی حامل ہیں کیونکہ ان کا سلسلہ دورِ تاریخ کے اندر تک پہنچتا ہے۔ ہم یہ دکھائیں گے کہ مغربی دکن نے چھٹی صدی قبلِ مسیح میں مقامی "عصرِ آہن" کے تحت زراعت کو بڑی تیزی سے ترقی دی لیکن اس سے پہلے نہیں۔ دکن میں تانبے کا کوئی قابلِ ذکر زمانہ نہیں تھا اتفاقیہ ایسا کوئی مقام مل جاتا ہے جو کانسی کے ایک اوزار تو فراہم کرتا ہے لیکن یہ مقام ایسا ہوتا ہے کہ طویل وقتوں تک کبھی آباد رہا کبھی غیر آباد۔ ٹھیک اسی طرح جیسے مہیشور میں (دوسرے ہزار سالہ دور قبلِ مسیح کے اوائل میں نظر آتا ہے۔ مجرات کلاں والے لوگ کئی لہروں کی شکل میں نقل و حرکت کرتے رہے۔ شاید وہ لمبی لمبی مدتوں تک دریائی وادیوں (بھیما۔ کرشنا۔ تنگ۔ بھورا۔ گوداوری) کے نشیب و فراز پر آگے پیچھے آہستہ آہستہ گشت کرتے رہتے تھے۔ ان کی یہ نقل و حرکت قلیل مدت کی ان موسمی حرکات۔ و سکنات کے علاوہ تھی جو بہتر چارہ اور پانی کے لیے ہوتی تھیں۔ اس طرح کی آگے پیچھے کی نقل و حرکت کو "بولی" یا انسانی موسمی احتراز کہا جاتا ہے۔ اس کا مجموعی طول دور دراز نقل مکانی کی بہ نسبت محدود ہوتا تھا۔ یہ بات ظاہر ہے کہ "مجرات خورد" والے اور "مجرات کلاں" والے دونوں ہی قسم کے لوگ دونوں قسم کی نقل و حرکت کیا کرتے تھے۔ جب مون سون شروع ہو جائے تو آگے چل کر مستقل رطوبت سے بھیڑوں کے کھر سڑنے لگیں گے۔ شکار کے جانور مشرقی علاقہ یعنی دریا کے بہاؤ کی طرف چل پڑیں گے۔ مون سون کے مہینوں کے بعد یہ زیادہ آسان ہوتا ہے کہ ان مقامات پر واپس آجائیں جہاں بارش کے بعد گھاس اور جنگل تر و تازہ ہو چکے

ہیں۔ مغرب کی سمت نقل و حرکت سے قدیم ابتدائی انسان ساحلی نمک کے قریب بھی پہنچ جاتا تھا۔ ساحل پر نارنجی زمانے کی کچھ جگہیں کھدائی سے معلوم ہوئی ہیں غالباً نمک کے لیے انسانی عارضی قیام گاہیں ہیں۔
جب دکن کی اونچی عمودی ڈھلان سیدھی پانچ سو میٹر یا اس سے بھی زیادہ بلندی تک پہنچتی ہے اور ساحل سے صرف پچاس کلومیٹر یا اس سے بھی کم فاصلہ پر واقع ہے۔ اس میں کہیں کہیں درّے ہیں۔ ان درّوں نے ہی بعد کے تجارتی راستوں پر بندشیں لگائی ہیں۔ حلب کی طرح ساحل پر بھی کہیں کہیں ایک پتھر کا حلقہ پایا جاتا ہے جو کہ کھدنے کی لکڑیوں کو وزنی کرنے کے کام آتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ قدیم ابتدائی عہد میں کسی نہ کسی قسم کی کھیتی ضرور تھی اگرچہ وہ ہل کے ذریعے ہونے والی زراعت کے برابر پیداوار نہیں دے سکتی تھی اور غالباً اس کا کام صرف عورتوں کے سپرد تھا۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ وہاں سب کچھ موجود تھا۔ مویشی۔ نمک ساحل تک رسائی ذریعہ۔ پتھر کے اوزار۔ آگ پیدا کرنے کی قدرت اور ساحل کے قریب کوہستانی سلسلے پر قدرتی پیداواروں (شکار اور نباتات دونوں) کی زیادہ سے زیادہ مختلف اقسام۔ قدرتی پیداوار کی زیادہ سے زیادہ قسمیں تھیں (شکار اور سبزیاں) ساحل کے قریب پہاڑی سلسلے دکن میں تاریخ کے لیے میدانِ عمل تیار ہو چکا تھا۔ اور وہ اپنے آغاز کے لیے صرف اس وقت کی منتظر تھی جب قدیم ابتدائی باشندوں نے "سرخ مٹی" سے آگ کے ذریعہ لوہا نکالنا سیکھا اس مقصد کے لیے آخری تحریک اور تکنیک شمال سے ملی یہ امر بعد میں واضح کیا جائے گا لیکن یہ معلوم نہیں کہ سب سے ابتدائی دور کے مویشی پالنے والے قبائل شمال سے کچھ تعلق رکھتے تھے یا نہیں۔ ان کے راستے جنوب کی بڑی بڑی دریائی وادیوں کے نشیب و فراز پر جزیرہ نما کے ادھر سے ادھر تک جاتے ہیں۔ امواج کی شکل میں بڑھنے والے ان لوگوں کی آخری جماعتوں نے "تجرات کلاں" والے لوگوں کی پرستش گاہوں کو خود اپنے معبدوں کے طور پر استعمال کیا جہاں ابھی تک موجودہ زمانے کے دیہاتی ان دیوتاؤں کی پوجا کرتے ہیں لیکن ان چوپائی (گوالی) لوگوں نے جو موجودہ دیوتاؤں کو لائے تھے اصل تجرات کلاں کو نہیں بنایا تھا بلکہ تجرات کلاں کے ملبے کے سامان کو منقش چٹانوں کے ساتھ اپنی مذہبی رسوم کی ادائیگی کے لیے یا مردوں کی سنگی قبریں بنانے کے لیے دوبارہ استعمال کیا ان کا دیوتا نر دیو جس کا نام بعد میں "مہاسوبا" یا اس کا کوئی مرادف ہو گیا۔ شروع میں کوئی بیوی نہیں رکھتا تھا اور کچھ مدت تک غذا اکٹھا کرنے والوں کی قدیم ترماتا دیوی سے برسرِ پیکار رہا تھا لیکن یہ دونوں گروہ جلد ہی باہم ضم ہو گئے اور اس لیے دیوی دیوتا کی شادی ہو گئی۔ اگر کہیں کسی بھتنے سے مندر میں دیوی بھتنا مہاسوبا کو روندتی نظر آتی ہے تو صرف چار سو میٹر کے فاصلے پر یہ منظر بھی سامنے آتا ہے

کہ اس کی اسی مہاسوبا سے ذرا سی تبدیلیِ نام کے بعد شادی ہورہی ہے۔ برہمنی تصور میں اس چیز کی نمائندگی شیو کی بیوی کی حیثیت سے پاروتی کرتی ہے لیکن وہ ہمیشہ اُسر کو کچلتی نظر آتی ہے۔ بہرحال بعض اوقات وہ متذکرہ قدیم دیوی کی مکمل نمائندگی بر آتر آتی ہے اور شیو کو بھی روند ڈالتی ہے۔ (دُرگا کی شکل میں شکتی کا روپ) یہ بات معنی خیز ہے کہ وادیِ سندھ کی ایک مہر پر شیر کی تین چہروں والی اصل شبیہہ میں سر کے لباس کا ایک حصہ بھینسے کے سینگ بھی ہیں۔

قبلِ تاریخ کے باقیات جن کا اثر ذرائع پیداوار اور مذہبی بالائی کے ڈھانچے دونوں پر ہوتا ہے حالیہ چند سال کے دوران بھی روشنی میں لائے گئے ہیں۔ طویل تاریخی نشوونما کے دوران بھی قبل تاریخ عہد کا تعجب خیز صورت سے باقی رہنا اور پھیلنا کسی بھی اور ملک میں اتنی وضاحت کے ساتھ نظر نہیں آتا۔ یہ ہندوستان کی ایک خاص تاریخی اور سماجی خصوصیت ہے ارتقا کے عمل نے آج کے مختلف الاجزا اور پیچیدہ ہندوستانی معاشرہ پر اپنا واضح اور نہ مٹنے والا نشان چھوڑا ہے۔

4۔ 2 ذرائع پیداوار میں قدیم ابتدائی دور کے باقیات

قبلِ تاریخ کا انسان کسی طرح ترقی پاکر ایک مہذب فردِ انسانی میں تبدیل ہوگیا اس کا سراغ ہندوستان میں کیسے لگایا جائے؟ ایک تو ذریعہ یہ ہے کہ علم بشر پیمائی یعنی جسمانی خصوصیت کی پیمائش مثلاً کھوپڑی کی اونچائی۔ وزن۔ جسامت اور شکل۔ ناک کی لمبائی اور چوڑائی۔ کھال آنکھوں اور بالوں کا رنگ وغیرہ۔ یہ طریقہ کوئی قابلِ ذکر نتائج فراہم نہیں کرتا۔ قبلِ تاریخ زمانے کی صرف چند ہڈیاں دستیاب ہوتی ہیں۔ وہ جسمانی خصوصیات (بشمول خصوصیات چہرہ) جو بشر پیمائی کے زاویۂ نظر سے اہم ہوسکتی ہیں ایک قطعی طور پر بہتر یا قطعی طور پر بدتر طریقۂ حیات کے زیر اثر چند ہی پشت ں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اردگرد کی آبادی سے مخلوط ہونے کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھیں تو ہندوستان ں تمام ہی بچے کھچے قدیم ابتدائی لوگ شروع میں دُبلے پتلے اور ناکافی بالیدہ نظر آتے ہیں لیکن اور باتوں کے لحاظ سے وہ ایک ہی مشترکہ جسمانی زمرے سے متعلق نہیں ہیں۔ یہ یقین کرنے کی ہر ایک وجہ موجود ہے کہ اس طرح کی قدیم جسمانی اقسام عموماً غیر مستقل ہوتی ہیں بہتر خوراک اور کھیتوں میں پابندی کے ساتھ محنت چند پشت کے بعد قد و قامت اور جسمانی ساخت کو بدل دیتی ہے۔ ہندوستان کے آج تک معلومہ اعداد و شمار کا تجزیہ بتاتا ہے کہ قد کی اونچائی کے ساتھ ساتھ سر اور چہرے (ناک کا نقشہ) کی پیمائش بھی بدل جاتی ہیں۔

اس منزلِ ارتقا کے لیے لسانی تحقیق اور بھی کم مفید ہے۔ کوئی ایک درجن بڑی بڑی زبانیں اور مختلف اہمیت کی تقریباً 753 محدود مقامی بولیاں جو ہندوستان میں مستعمل ہیں تین زمروں میں مجتمع کی جا سکتی ہیں (1) شمال و مغرب میں ہندوستانی آریائی زمرہ یعنی پنجابی، ہندی (اس میں راجستھانی اور بہاری قسمیں بھی شامل ہیں) بنگالی، گجراتی، مراٹھی اور اڑیہ (2) جنوب میں دراوڑی زمرہ۔ یعنی تلگو، تامل، ملیالم، کنڑی اور تلو (3) "آسٹریائی، ایشیائی" زمرہ جس میں ہندوستان کی بیشتر قدیم ابتدائی زبانیں بالکل زبردستی ٹھونس دی گئی ہیں۔ یعنی منداری، اور اؤں، سنتھالی وغیرہ۔ نظریہ یہ تھا کہ ان قدیم ابتدائی باشندوں کو جنگلوں کے دور دراز گوشوں میں دراوڑوں نے دھکیل دیا تھا جنھیں بالآخر آریوں نے دکن کی طرف بھگا دیا۔ آریوں کا حملہ تاریخی اور کافی مصدقہ چیز ہے۔ باقی سب کچھ انتہائی مشکوک قیاس ہے۔ دراوڑی قسم کی ایک کھوپڑی جو روسی وسط ایشیا میں دو ہزار سال اور تین ہزار سال قبلِ مسیح کے آرامی طبقات کے اندر ملی ہے اپنے ماحول میں ایک نادر چیز تھی۔ شمال مغرب میں براہوئی زبان اپنے چاروں طرف آریائی زبانیں بولنے والوں کے درمیان ایک تنہا دراوڑی جزیرہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ ممکن ہے براہوئی بولنے والے لوگ عہدِ تاریخ میں وہاں پہنچے ہوں کیونکہ دراوڑی لوگ شمال کی طرف بڑی تعداد میں گیارھویں صدی عیسوی تک جاتے رہے۔ طریقہ حصولِ معاش کا جو اثر زبان پر پڑتا ہے اسی کی طرف لسانی تجزیہ کوئی توجہ نہیں کرتا۔ ہندوستان کی سب سے قدیم ابتدائی زبانیں جیسا کہ غیر جذباتی تحقیق نے واضح کر دیا ہے ایک ہی زمرہ سے تعلق نہیں رکھتیں۔ آسام میں جہاں ہر وادی مختلف بولی والے کئی کئی قبائل رکھتی ہے زبانوں یا بڑی بولیوں کی تعداد ایک سو پچھتر سے اوپر تک پہنچتی ہے۔ ان میں بیشتر قدیم قبائلی محافظات میں جن کا منداری زبان سے یا کسی بھی واحد لسانی زمرہ سے تعلق قائم نہیں کیا جا سکتا اور آسام باشندوں کے متعلق یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کو دراوڑوں نے پیچھے دھکیل دیا تھا۔ اس بات کی یہ تصریح پیش کر کے نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ آسام ہندوستان خاص سے ہی نہیں اور ہمیں بتایا جاتا ہے کہ دراوڑوں نے ہندوستان کے قدیم ابتدائی انسان کو ضرور جنگل میں دھکیل دیا ہوگا جس نے زرخیز زمینوں پر قبضہ کر لیا تھا۔ فی الحقیقت یہ زرخیز زمین بعد میں طور پر عصر آہن سے پہلے گھنے جنگلوں یا دلدلوں سے ڈھکی ہوئی تھی۔ قدیم ابتدائی انسان تو ان کنارے کے جنگلات میں بہترین طور پر رہ سکتا تھا جو کم گھنے ہوں نہ کہ اس زمین پر جہاں اب زیادہ گہری مرز وعہ مٹی جمی ہوئی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ غذا اکٹھا کرنے والے قدیم انسانوں کے لیے بہترین مقامات تقریباً وہی

تھے جہاں آج پائے جاتے ہیں۔ اوّلین مویشی پالنے والوں اور غذا پیدا کرنے والوں کو کوئی ضرورت ہی نہ تھی کہ کسی کو دھکیل کر پیچھے ہٹائیں۔ آخری بات یہ کہ اگرچہ مجموعی طور پر دراوڑوں کا رنگ آریائی زبان بولنے والوں سے زیادہ کالا ہے تاہم نسل اور زبان میں باہمی تعلق پیدا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ جدید انسانیت کے اخذ کردہ نتائج کا جہاں تک مجھے علم ہے براہوئی بولنے والے لوگ دراوڑی نسل سے نہیں ہیں۔

اس طرح تحقیق کے لیے اب ہمارے پاس صرف ایک ہی ذریعہ رہ جاتا ہے یعنی پیداوار کے آلات و روابط۔ ان میں سے اوّل الذکر کا مقابلہ قبل تاریخی عہد کی دریافتوں سے کیا جا سکتا ہے۔ ہندوستان میں اب ایسے قبائل نہیں رہے جو پتھروں سے تیروں کے پھل، دستی کلہاڑیاں یا عام استعمال کے لیے حجرات خورد (پتھر کے چھوٹے اوزار) بناتے ہوں جن کا مقابلہ قبل تاریخی نمونوں سے کیا جا سکتا۔ مغربی گھاٹ کے کاتھری قبائلی یہ ضرور کہتے ہیں کہ چند نسل پہلے ان کے آباؤ اجداد پتھر سے تیروں کے پھل بناتے تھے۔ ان کے موجودہ اخلاف میں سے کوئی بھی اب نہ تو اسی قسم کے تیروں کے پھل بنا سکتا ہے اور نہ ایسا کوئی نمونہ پیش کر سکتا ہے جو لوگوں کے آباؤ اجداد نے بنایا ہو۔ جزائر انڈمان میں اصلی قدیم باشندوں نے جن کا برطانوی لوگوں سے رابطہ تھا بوتلوں کو توڑ کر شیشے کے پتلے ٹکرے بنا لیتے تھے کیونکہ شیشے کے ٹکڑے ٹکرے کسی بھی پتھر سے زیادہ ہوتے تھے۔ جلد ہی ہر جگہ دھاتوں کے اوزار عام طور پر بننے لگے۔ میرے علم میں صرف ایک ہی قوم ایسی ہے جس میں "حجرات خورد" (چھوٹے سنگی اوزاروں) کا استعمال باقی ہے لیکن اس کی حیثیت ایک استثنا کی ہے۔ دکن اور وسط ہند میں ڈھنگ (گڈریے) ذات کے لوگ ابھی تک سفید عقیقی پتھر کے تازہ بنے ہوئے ٹکڑوں کو مینڈھوں اور بجروں کو خصی کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ صحیح معنی میں "حجرات خورد" اگرچہ بہت بھدی قسم کے ہیں۔ قبل تاریخ کی تکنیک کہیں زیادہ نازک نہ تھی لیکن موجودہ زمانے کے ڈھنگ لوگ قبل تاریخی "حجرات خورد کو صنعتی حقائق یا اوزار مانتے ہی نہیں۔ سنگ حقاق کے چاقوؤں کا یہ باقی رہ جانا محض اس وجہ سے ممکن ہوا کہ تازہ تراشیدہ پتھر کے زخم آسانی سے جراثیم زدہ نہیں ہو جاتے۔ جب کہ دھات کے بنے ہوئے چاقوؤں کو اگر جراثیم سے پاک و صاف نہ کر لیا جائے تو ان کے زخم جراثیم کے زہریلے اثرات قبول کر لیتے ہیں۔ پتھر کا ٹکڑا ایک ہی جراحی عمل کے بعد تلف کر دیا جاتا ہے۔ یہودیوں نے ختنہ کرنے کے لیے چقماق پتھر کے زخموں کے چاقوؤں کا استعمال اس وقت بھی جاری رکھا جب کہ دھات کا استعمال عام تھا۔ غالباً اس کی عملی وجہ یہی وجہ تھی لہٰذا اس طرح زخموں کے بگڑنے کے واقعات کم ہوتے تھے بہر حال مذہبی رسوم میں تو قدامت

کار جہاں ہمیشہ ہی ہوتا ہے۔ روم کے قدیم لوگ اپنی مذہبی قربانیوں کے لیے پتھر کی کلہاڑیاں اور کانسی کے چاقو ہی استعمال کرتے تھے حالانکہ اس وقت لوہا اور فولاد عام استعمال میں تھے۔

ڈھنگر لوگ بھیڑوں کے خانہ بدوش گلہ بان ہیں۔ بارہ آدمیوں کی ایک اکائی (وادی) کی صورت میں تین سو پچاس بھیڑوں کے ساتھ وہ سال کے بیشتر حصہ میں مستقل طور پر گھومتے پھرتے رہتے ہیں اور برسات کے چار مہینوں کے لیے ایک عارضی قیام گاہ پر واپس آجاتے ہیں۔ اگر یہ مقام ایسا ہے جہاں بارش ابھی تک بہت زیادہ ہو رہی ہو تو وہ مون سون کے شروع ہونے کے بعد پھر مشرق کی طرف چل دیتے ہیں۔ مرد بھیڑوں کی دیکھ بھال کرتے اور انہیں چراتے ہیں جب کہ عورتیں براہ راست اپنے چند برتنوں اور خیموں اور بچوں کو بار بردار ٹٹوؤں پر لاد کر اگلی قیام گاہ پر پہنچ جاتی ہیں۔ ڈھنگر اب تو کھیتی باڑی کے لواحق میں شامل ہو کر رہ گئے ہیں۔ اب ان کی غذا کا بڑا ذریعہ بھیڑ کا گوشت یا جنگلی پیداوار جمع کرنا نہیں بلکہ اناج (یا رقم) ہے جو کسان ان کو دیتا ہے جس کی زمین پر معاہدے کے مطابق دو یا تین رات تک وہ اپنے بھیڑوں کو باڑے میں بند رکھتے ہیں۔ بھیڑوں کے فضلے سے زمین زرخیز ہوتی ہے اور پیداوار بڑھتی ہے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ بھیڑوں کے گلہ بانوں کا دورہ جس میں آمد و رفت کے راستہ کا طول ہو سکتا ہے اب اپنی سمت تبدیل کر چکا ہے قدیم زمانے میں یہ موسمی اہتزازی (یعنی نقل و حرکت) چراگاہوں کی طرف ہوتی تھی لیکن اب زراعت گاہوں کی طرف ہوتی ہے قدیم اصل ڈھنگر زبان پہلے جو کچھ بھی رہی ہو بہر حال وہ بھی اب اردگرد کے دیہاتوں کی زبان مراٹھی یا ہندی میں تبدیل ہو گئی ہے۔ ڈھنگر کبھی کبھی ایک بھیڑ یا کتری ہوئی اون بیچ کر اپنی آمدنی میں اضافہ کرتے ہیں۔ بعض ان میں سے اون کے موٹے کمبل بنتے تھے۔ ان لوگوں کو اس عام معاشرہ سے جوڑتی ہیں جس میں یہ رہتے بستے ہیں۔ لہذا اب یہ لوگ ہندوؤں ہی کی ایک ذات بن گئے ہیں جو ٹھیک دیہاتی کسانوں سے نیچے مانی جاتی ہے۔ ان کی اصلی و قدیم موسمی نقل و حرکت کا خاکہ بنا! اس طرح ممکن ہے کہ ان مقامات کا مطالعہ کیا جائے جو چرائی کے لیے اور برساتی پڑاؤ کے لیے سب سے زیادہ آسانی سے مل سکتے تھے۔ اس طرح تحقیق کرنے سے یہ نہایت اہم حقیقت سامنے رہتی ہے کہ ڈھنگر لوگوں کے ان قدیم تر راستوں میں سے بہترین راستہ یعنی وادی کرہا کا تقریباً پورا بایاں کنارہ (جو کبھی جنگلوں سے ڈھکا ہوا نہیں رہا) سیدھا ماضی میں قبل تاریخی عہد تک جاتا ہے اور دکن میں "تجرات خورد" کے زمانے کی نفیس ثقافت کے لیے ایک مستحکم بنیادی مرکز ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ڈھنگر لوگوں کے طرز زندگی کی جڑیں قبل تاریخ زمانے میں ہیں۔ یہ لوگ اب مردوں کو جلاتے بھی ہیں اور دفن بھی کرتے ہیں۔ پہلے تدفین ہی ان کی عام رسم تھی جو ہندوستان میں سماجی نشو و نما کا ایک فطری تقاضا تھی ان کے دیوتا و لیا

میں سے دو دیوتا اربروبا اور کھنڈوبا کی قدامت ماضی میں چوتھی صدی عیسوی کے کافی قبل تک پہنچتی ہے اگرچہ ان کے خاص پرستاروں کا تعلق اب دوسری چند ذاتوں سے ہے۔ سالانہ پوجا کے ایک خاص مقام زویرا پر انسانی قربانی کی نمایاں یادگاریں موجود ہیں۔ یہ قربانی غالباً ابتدائی عیسوی صدیوں میں اس وقت پیش کی گئی تھی جب اس بستی کی بنیاد رکھی گئی اور دیوتا کی پرستش میں یا بستی کے بانی کی پرستش میں پیش کی گئی تھی۔ موجودہ بستی کے دہقاں ڈھنگر نہیں ہیں کیونکہ زراعت کا پیشہ اختیار کرنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے اپنی ذات بھی بدل لی۔ ایک مضبوط اور غیر متنازعہ فیہ روایت کے مطابق اصل مؤسس اور دیوتا کا سب سے بڑا پجاری ایک ڈھنگر ہی تھا۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ڈھنگروں کے علاوہ دوسری ذاتوں یا گروں مثلاً بھیل قوم کے باب میں بھی تحقیق کی جائے۔ اصل نسل کے اعتبار سے یہ قبل آریا لوگ ہیں لیکن غالباً دراوڑی نہیں اب یہ نیم قبائلی دیہاتی بن گئے ہیں سب سے خراب زمین پر کاشت کرتے ہیں اگرچہ ابھی تک اچھے تیر انداز شکاری ماہی گیر اور غذا اکٹھا کرنے والے ہی سمجھے جاتے ہیں۔ کسی درمیانی منزل پر انھوں نے چرواہوں کی زندگی اختیار کر لی تھی ان کی کھیتی باڑی ایک حالیہ ترقی ہے۔ نتیجے کے طور پر بھیل زبان اب گجراتی کی ایک بولی اور گوجروں کی بولی سے قریب ہے جن سے انھوں نے مویشی پالنا سیکھا۔ یہ ایک فطری واقعہ ہے۔۔ جب دو ثقافتیں باہمی ربط و ضبط کی حالت میں ہوتی ہیں تو پیداوار کی زیادہ طاقت ور شکل رکھنے والی ثقافت دوسری ثقافت پر اپنی زبان لادیتی ہے۔ خود بھیل لوگوں کے متعلق یہ خیال کیا جاتا ہے کہ انھوں نے بھی ایسا ہی اثر اپنے متوسلین نہال قبائلیوں پر ڈالا جو کسی دور میں خود اپنی ایک الگ زبان رکھتے تھے۔ قبائلیوں کی ایک خاص طور پر دلچسپ خصوصیت یہ ہے کہ پورے تاریخی دور میں وہ ضرورت کے وقت لڑنے کے لیے تیار رہے اور واقعی لڑے بھی لیکن کبھی منظم جنگ جوؤں کی حیثیت سے نہیں لڑے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض افراد مالوہ کے نزدیک پہلی صدی قبل مسیح میں بادشاہ بھی بن گئے تھے لیکن جاگیر داریت کے دور میں ان میں سے کچھ سردار گونڈ "راجے" بن گئے تھے۔ جاگیر دارانہ شان کے گرنڈ اب بھی باقی ہیں اور خود کو دوسرے سے افضل اور الگ سمجھتے ہیں۔ منگیری پہاڑوں کے قدیم ٹوڈا لوگ سیاحوں اور انسانیت کے پیشہ ور ماہرین کے لیے ایک قسم کا مرکز جذب و کشش بن گئی ہیں سب سے زیادہ قدیم باشندے بچو قوم کے لوگ ہیں جو کہ اب اپنی زبان کھو چکے ہیں (اگرچہ اولاً غذا اندوزی ہی ہیں) اور اب ایک قسم کی تلگو بولتے ہیں جو ان دیہاتیوں کی زبان ہے جن کا وجود پیداوار کا ماحول فراہم کرتا ہے دوسرے لفظوں میں اس طرح کے تمام مطالعے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائی قدیم معاشروں پر ان لوگوں کے رابطہ کا بھاری اثر پڑتا ہے۔ جن کے ذرائع

پیداوار زیادہ طاقت ور اور بہتر ہوتے ہیں۔ ناگالینڈ کا فوری مسئلہ یہی ہے کہ کچھ ناگاؤں نے ایک جدید بورژوائی
تعلیم حاصل کر لی ہے جب کہ ان ہم وطنوں کی ایک زبردست اکثریت اس چیز کو قبول کرنے سے انکار کرتی
ہے کہ بے بس دیہاتیوں کا ایک انفعالی بے عمل پست طبقہ بن کر رہ جائے جو کہ ہندوستان کے ماضی و حال
کی ایک خصوصیت ہے۔ ناگاؤں کا ایک جداگانہ ریاست کے لیے مطالبہ (جو ابھی ابھی منظور کیا گیا ہے) یکمل
آزادی کا مطالبہ ایک طرف تو قبائلی اتحاد کے ان باقیات پر قائم تھا جو اس علاقہ میں قبیلہ وارانہ زراعت
اور بورژوائی تصرف املاک کی (سابقہ) عدم موجودگی کا نتیجہ تھے۔ اور دوسری طرف اس مطالبہ کی بنیاد
یہ طویل قومی روایت تھی کہ غذا پیدا کرنے والے معاشرہ کی مداخلت کے خلاف مسلح مزاحمت کی جائے۔ بیشتر
مبصرین جس چیز کو محسوس کرنے سے قاصر رہ جاتے ہیں وہ ہے قبائلیوں کا جوابی اثر ہندوستانی دیہاتی
لوگوں پر۔۔ اور خود اعلا طبقات پر بھی۔۔ قبائلی کاشتکاری عام طور پر ایک بدلتا ہوا معاملہ ہوتی ہے۔
ایک محدود رقبے کو جلا کر صاف کر دیا جاتا ہے۔ یا جھاڑیوں کو کاٹ کر جلا دیا جاتا ہے۔ راکھ میں کچھ بیج
بکھیر دیا جاتا ہے۔ بعض اوقات کھودنے والی ایک نوکیلی لکڑی (ایک طرح کی کدال۔ مراٹھا زبان میں
"تھومبا") سے سوراخ بنا کر ان سوراخوں میں بیج رکھ دیے جاتے ہیں۔ مٹی کی قوت پیداوار تیزی سے
ختم ہو جاتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ دو سال کے بعد یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ قطعات صاف کیے جائیں اور
پرانے قطعات کو چھ سے دس سال تک نئی جھاڑیاں اور درخت پیدا ہونے کے لیے افتادہ چھوڑ دیا جائے۔
غذائی پیداوار کے اس طریقہ پر بیشتر قبائلی ملک بھر میں عمل کرتے ہیں مثلاً مغربی ساحل پر گاوڈ قبیلہ
اس کے علاوہ میندا۔ اراوں۔ سنتھال۔ کرتنا وغیرہ قبائل اس طرح کی کاشت سے زمین اتنے لوگوں
کی کفیل نہیں ہو سکتی جتنی باقاعدہ زراعت سے ممکن ہے لیکن زراعت میں ہل کا استعمال زیادہ محنت
چاہتا ہے۔ زمین کو ہموار کرنا پہاڑی پہلو پر زینہ نما مسطح قطعہ بنانا، پتھروں کو ہٹانا، جنگلوں اور درختوں
کے ٹھنٹھوں کو صاف کرنا اور زرخیزی کے لیے کھاد کا باقاعدہ پابندی استعمال کرنا۔ ان سب باتوں کے
معنی ہوئے ہل چلانے کے لیے جانوروں اور آلات کی ملکیت اور اکثر اس کے معنی ہوتے ہیں مقررہ قطعات
کی صورت میں تقسیم شدہ زمین کی انفرادی ملکیت جو انجام کار بہتر فراہمی غذا کے باعث آبادی میں
اضافہ ہو جانے پر طبقاتی اختلافات کو راہ دیتی ہے۔ بایں ہمہ بہت سے زرعی دیہات میں (مثلاً مہاراشٹر
میں جہاں سے اپنی واقفیت کی بنا پر میں نے بہت سی مثالیں لی ہیں) کسان اپنے ہل کے ذریعہ زراعت
کرنے کے ساتھ ساتھ کاٹنے اور جلانے کے قدیم طریقوں پر بھی عمل کرتا ہے۔ یہ طریقے گاؤں کی بنجر
زمینوں تک محدود ہیں جو بالعموم پہاڑیوں کے زیادہ اونچائی پر ہوتی ہیں جہاں زینہ نما قطعات

بنانا مشکل ہے کیونکہ ڈھلان بہت ہی سیدھا ہے اور نیچے سخت پتھر ہے (بسالٹ) - چاول کی پود کیاریاں بھی یعنی دھان جس کے پودوں کو اکھاڑ کر دوسری جگہ لگانا پڑتا ہے (ایک ایسے طریقے سے تیار کی جاتی ہیں جو "کاٹو اور جلاؤ" قسم کی کاشت سے ہی ماخوذ ہے - ان کیاریوں میں کھاد مٹی اور گھاس پھوس کے ساتھ جنگل کے پتوں کی تہہ جما دی جاتی ہے - اس تہہ کو اس وقت تک سوکھنے دیا جاتا ہے جب تک پتے جلنے کے قابل نہ ہو جائیں - ان کو گیلا کر دیا جاتا ہے تاکہ ضرورت سے زیادہ نہ جل سکیں - اس کے بعد ان کو آگ لگا دی جاتی ہے - یہ سلگنے لگتی ہے - چھوٹے چھوٹے پودوں کے لیے جن کیمیائی اشیا کی ضرورت ہوتی ہے - وہ آگ کی تپش سے سخت ہو کر مٹی میں شامل ہو جاتی ہیں - چاول کے بیج اس تیار شدہ کیاری میں پہلی بارش کے دوران بوئے جاتے ہیں جب پود کو اکھاڑ کر دوسری جگہ لگایا جاتا ہے تو یہ کیاریاں خالی چھوڑ دی جاتی ہیں - تب اس چھوٹے قطعۂ زمین پر کسان دالیں اور پھلیاں بوتا ہے جن کے بغیر چاول اس کے لیے ایک متوازن خوراک مہیا نہیں کر سکتا - اس طرزِ عمل سے فصلوں کا دور ابار ی باری سے مختلف فصلیں بونے کا طریقہ دریافت ہوا جو اچھی کھیتی کے لیے بہت اہم بنیادی چیز ہے۔

پہاڑی ڈھلوں پر بعض ہندوستانی کسانوں اور بہت سے قبائلی لوگ نوکیلی چھڑیوں (کھومیا) کی مدد سے اب بھی پودے لگاتے ہیں - اس میں قبل تاریخ کے زمانے کے مقابلہ میں یہ فرق ہوتا ہے کہ اب کوئی پتھر کا حلقہ کھدائی کرنے والی چھڑی کو وزنی کر کے نیچے دبانے کے لیے نہیں ہوتا موجودہ زمانے کی چھڑی قدیم 45 انچ لمبے اوزار کے بجائے سینے کی اونچائی تک آتی ہے اس لیے زیادہ وزنی زیادہ موٹی ہوتی ہے اور فولاد کی نوک اس میں لگی ہوتی ہے - لیکن یہ پہچاننے میں کسی مغالطہ کا امکان نہیں کہ اس کی شروعات قدیم چھڑی "کھومیا" سے ہی ہوئی ہے - اس طرح جو بیج بوئے جاتے ہیں وہ خاص غذاؤں کی ادنا ترین قسم کے ہوتے ہیں جیسے ناچنی (Eleusine coracana) داری (Coire borbala) ساموا (Pamiaum Frumen. tac جو کبھی کبھی جنگلی حالت میں بھی ملتے ہیں - سیدھے پہاڑی ڈھلان پر جہاں یہ طریقہ استعمال کیا جاتا ہے ہل چلانے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ ایسا ممکن ہی نہیں ہے - لیکن اس قسم کی کاشت کا ضروری تقاضا ہے کہ زمین کو دس میں سے آٹھ سال تک ضرور خالی رکھا جائے چھوٹے مگر ہموار کھیتوں میں کھرپے یا بیلچے دستے والی کدالی ہل کی جگہ استعمال ہوتی ہے جہاں مٹی کمزور ہوتی ہے مردوں کو زیادہ بھاری زرعی کام میں ہاتھ بٹانے کے لیے عورتیں ہل چلانے کا کام کرتی ہیں - زیادہ تر قدیم قبیلوں میں کھودنے والی چھڑی اور کھرپے کا کام - یعنی تمام زراعت کے کام عورتوں کے لیے ہی وقف ہیں اسی طرح شکار کرنا،

مردوں کے لیے مخصوص ہے۔ ماہی گیروں کی تو اب مخصوص پیشہ ورانہ ذات بن گئی ہے۔ پھر بھی بہت سے کسان اور قبائلی لوگ جال کے بغیر مچھلیاں پکڑتے ہیں۔ وہ مچھلیوں کو کم گہرے پانی کی طرف یا گھنی جھاڑیوں کے خاص طور پر بنے ہوئے پشتوں کی طرف دھکیل دیتے ہیں اور صرف ہاتھوں سے پکڑ لیتے ہیں۔ میں نے ان تالابوں کے کنارے پر ہی ان لوگوں کے قبل تاریخی اجداد کے چھوڑے ہوئے "حجرات خورد" کے ناقابل یقین بڑے بڑے ذخیرے دیکھے ہیں۔ یہی حال مٹی کے برتنوں کا ہے۔ اگرچہ اثریات سے ظاہر ہوتا ہے کہ دریائے سندھ کے علاقے میں پانچ ہزار سال جیسے طویل زمانہ سے قبل نہایت عمدہ مٹی کے برتن تیز رفتار چاک پر بنائے جاتے تھے تاہم دکن میں قبل تاریخی اثریات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں نسبتاً بھدے مٹی کے برتن چاک کے بغیر بنتے تھے۔ اسی طرح کے تمام سائز کے برتن آج بھی بعینہ اسی طرح سے آہستہ چلنے والے چاک "دیبوتا" پر یا کسی چاک کے بغیر ہی بنائے جارہے ہیں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ کمہار کے اس چاک پر صرف عورتیں ہی کام کرتی ہیں۔ مرد بھدے برتن کی نوک پلک درست کرنے کے لیے لکڑی کی تھاپی سے اس کو باہر سے تھپکتے ہیں اور مٹی کے برابر پتھر کی ایک سندان برتن کے اندر دوسرے ہاتھ سے پکڑے رہتے ہیں۔ اسی طرح پکانے سے پہلے برتن بہت زیادہ پتلے اور زیادہ مضبوط بن جاتے ہیں اور شکل و صورت سے برتن بعد میں بہت اچھا دکھائی دیتا ہے۔ یہ "سندانیں" دوسرے تین ہزار سال تک پرانے ارضی طبقات کی کھدائی میں ملتی ہیں۔ برتن سازی یقیناً عورتوں کا ہی امتیازی حق رہا ہوگا اگرچہ کمہار کے تیز چلنے والے چاک کو صرف مرد ہی چلاتے ہیں اور ہمیشہ سے چلاتے آئے ہیں۔

5 – 2 سماج کے بالائی طبقہ میں قدیم باقیات

اگر قدیم اور قبل تاریخی دور کی کاریگری (تکنیک) کا اتنا کچھ حصہ تباہ ہونے سے بچ گیا ہے تو یہ بات بڑی حیرت انگیز ہوتی کہ معاشرتی نظام۔ رسم و رواج اور معتقدات یعنی روابط پیداوار کی شکل میں اسی عہد کے باقیات دستیاب نہ ہوتے۔ حقیقت میں ایسے باقیات بہ افراط موجود ہیں۔ مثال کے طور پر ممکن ہے زیادہ متمول ہندوستانی باورچی خانوں میں ایندھن کے طور پر تیل یا بجلی کا استعمال کیا جاتا ہو۔ لیکن (آندھرا اور جنوب مشرقی علاقے کے علاوہ) وہ معروف سل اور بٹا بھی استعمال کرتے ہیں جو "عہد حجری" کے استعمال کی چیزیں ہیں۔ البتہ شکل میں ایک فرق ہے۔ آج کل کے باورچی خانہ کی سل چپٹی اور بٹے سے زیادہ چوڑی ہوتی ہے۔ اس کا زیادہ تر استعمال آج کل ناریل گرم مسالہ اور دیگر

مسالہ کی نرم چیزوں کو شور بایا کردھی اور ترکاری کے سالن کے لیے پیسنا یا گوندھا بنانا ہے جن کے ساتھ چاول کھایا جاتا ہے۔ سمندری نمک سے زیادہ کوئی چیز اب اس قسم کی سل پر نہیں پیسی جاتی۔ بہر حال قبل تاریخی عہد نے اس کے استعمال کرنے والوں پر اپنا نقش چھوڑا ہے۔ اور اگر یہ بات دیکھنے کے قابل ہے کہ اونچے طبقہ کی عورتیں جو کھانا تیار کرنے کے سلسلے میں اسی کا استعمال کرتی ہیں عام طور پر بٹے کو اوپر سے پکڑتی ہیں نیچی ذات کی عورتیں عموماً بٹے کے سروں پر گرفت قائم کرتی ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ کام کی خوبی کم ہو جاتی ہے کیونکہ درجۂ گردش محدود ہو جاتا ہے لیکن اگر سل کی شکل قبل تاریخی زمانہ کے مطابق بنائی جائے یعنی بٹے کا پتھر سل سے بڑا ہو اور سل کی سطح پیسنے والے کی طرف سے آگے اوپر کو اٹھتی چلی جائے شکل اور سرول کی گرفت سخت چیزیں مثلاً اناج کے دانے پیسنے کے لیے موجودہ چپٹی سل اور بٹے کی بالائی گرفت نسبت زیادہ موزوں ہوتی ہے۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ چھوٹی ذاتیں اس عہد سے زیادہ قریب ہیں جب کہ سل کے ذریعے واقعی اناج سے آٹا پیسا جاتا تھا۔ اب سب ذاتیں زیادہ کارآمد گھومنے والی دستی چکی یا مشینی چکی آٹا تیار کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں لیکن مجوف سل کے استعمال میں جو فرق ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نچلی ذاتوں نے بعد میں غذائی پیداوار کا کام اختیار کر لیا تھا۔ ٹھیک یہی وہ نچلی ذاتیں ہیں جو کہ اب مزدور اور کسان یعنی غذا پیدا کرنے والے اولین افراد ہیں۔ یہ لوگ بعد میں غذائی پیداوار کی منزل میں داخل ہو گئے تھے۔ بدیہی طور پر یہ ایک بہت اہم تاریخی و عمرانیاتی معاملہ ہے۔ اونچی ذاتیں جنھوں نے دکن میں اوّل اوّل حقیقی زراعت کا آغاز کیا۔ اور پہلے ہی سے گھومنے والی چکی کا استعمال شروع کر چکی تھیں وہ یا تو خصوصی شمال سے آئی تھیں یا شمال کی غذا پیدا کرنے والے لوگوں سے متاثر ہو کر آئی تھیں۔

مجوف سل سے متعلق ایک دوسرا قدیم ورثہ بھی موجود ہے۔ ایک عجیب رسم جس کا تذکرہ "ہندو" (برہمنی) کتابوں میں نہیں اور جو واقعتاً تحریری شکل میں لائی ہی نہیں گئی۔ اس میں صرف عورتیں ہی شامل ہوتی ہیں جس سے اس کے قدیمی اور قبل تاریخی آغاز کی نشان دہی ہوتی ہے۔ بچے کی ولادت کے بعد دسویں دن (بعض اوقات چھٹے یا بارھویں دن) موجودہ بزرگ عورت اس بٹے کا سخت، چکنا اور استوانی پتھر لے کر بچے کے گہوارے کے چاروں طرف گھماتی ہے اور اس کے بعد گہوارے کے اندر رکھ دیتی ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس طرح یہ بچہ یقینی طور پر کسی برائی یا عیب کے بغیر پروان چڑھے گا اور اتنی ہی پائیدار زندگی حاصل کرے گا جتنا کہ یہ پتھر۔ پتھر کو بچے کی (بے آستین انگرکی (Kunci) پہنائی جاتی ہے لیکن اس کے ساتھ وہ ایک ماتا دیوی کی طرح ایک مالا یا ہار بھی پہنایا جاتا ہے۔ پتھر پر تھوڑا سا رنگ لال اور بعض اوقات پیلا رنگ لگا دیا جاتا ہے۔ ایسی رسموں میں اشاریت کبھی سادہ نہیں ہوتی۔ بیک وقت بچہ کی اور ماتا دیوی یا

نیک پری کی نمائندگی کرتا ہے جو بچے کو برکتیں عطا کرے گی۔ لیکن مرد پروہت سے ناواقف رہتے ہیں جسے برہمن اور نچی ذات والے سب ہی مناتے ہیں یہ رسم بلاشک وشبہ قدیم ابتدائی آبادی کے کسی حصے سے حاصل کی گئی ہے۔ مختلف ثقافتوں کی باہمی اثر پذیری کی یہ ایک مثال ہے۔ ماہر میدان عمل میں نکل کر تحقیق کرنے والے آج کل بالعموم مرد ہوتے ہیں نچی ذات کی یا اصل باشندوں کی عورتیں اگر کسی طرح ان عجیب اجنبی لوگوں کے ساتھ بات چیت کرنے پر تیار بھی ہو جائیں، تو اپنے خاص مذہبی رسوم کے متعلق بات کرنا تو بالکل پسند نہیں کریں گی۔ ایسا نہ ہوتا تو ہمیں ان رسموں کا بہت زیادہ علم ہو جاتا۔ اس کے علاوہ بعض حالات میں قبائلی گروہ کی ابتدائی زبان کو دریافت کرنا بھی ممکن ہو جاتا جو عورتوں کے روزمرہ اور رسوم میں مردوں کی بہ نسبت بیشتر زندہ رہتی ہے۔ عام طور پر ہندوستانی عورتوں میں دقیانوسی طریقے اور قدیم متروکہ الفاظ و محاورات باقی رہتے ہیں لیکن مرد غیر قبیلہ یا غیر ذات کے لوگوں کے ساتھ زیادہ رابطہ میں نہ آنے کی وجہ سے ایک بین الملی نفاست و شائستگی حاصل کر لیتے ہیں۔

تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ جو مذہبی رسوم زیادہ معروف ہیں ان کے آغاز کے نشانات بھی ابتدائی اور قبل تاریخی زمانے میں موجود ہیں۔ ہولی کا بہاریہ تیوہار ایک مخش اور نئی زمانہ کچھ بدکارانہ رنگ رلیوں کا جشن ہے۔ ایک بڑے الاؤ کے گرد ناچنا اس کی مرکزی خصوصیت ہے۔ اس کے بعد کبھی کبھی کچھ منتخب لوگ انگاروں پر چلتے ہیں لیکن اس کے اگلے دن ہمیشہ ہی ایک ہنگامہ پرور اور بلند بانگ عوامی فحاشی کا مظاہرہ ہوتا ہے جس کے دوران الگ تھلگ مقامات پر جنسی بے لگامی اور بلا امتیاز شہوت رانی کے تجربات بھی ہوتے ہیں۔ قبل تاریخی عہد میں خوراک ناقص بھی تھی۔ زندگی سخت تھی اور تولید و افزائش نسل کچھ ایسی آسان چیز نہیں تھی۔ اس وقت ایک محرک کے طور پر فحاشی ضروری تھی اس کا بگڑ کر سیاہ کاری کی شکل اختیار کر لینا ایک جدید تبدیلی ہے۔ اس تبدیلی کا سبب بہتر خوراک جو کسانوں کی زیادہ بھاری محنت کی رہین منت ہے اور اس تبدیلی کا نتیجہ ہے ایک یکسر بدلی ہوئی جنسی بھوک اور جنسیات کے معاملہ میں ایک قطعی تبدیل شدہ انسانی رویہ۔۔۔ ہولی کے کچھ پہلے تو ایک قبل تاریخی دور کی یادگار معلوم ہوتے ہیں جب عورت قبیلے کی سردار ہوتی تھی۔ بعض جگہ ایک آدمی کو (جسے "کولنا" کہتے ہیں) عورت کے کپڑے پہن کر ہولی کی آگ کے گرد رقص کرنے والوں میں شامل ہونا ضروری ہوتا ہے۔ بنگلور میں عظیم سالانہ تیوہار "کوگا" کے موقع پر رسوم میں شریک پیشوا کو اپنے فرائض منصبی ادا کرنے سے پہلے زنانہ لباس پہننا پڑتا ہے۔ یہی صورت حال مغربی ہندوستان میں بٹیر پکڑنے والے پاردھی لوگوں کے پروہت کی ہے جو پاردھی نسل کی افزائش کی خاطر منتر پڑھتے اور گرم کھولتے ہوئے تیل کے

ذریعہ جسمانی اذیت سہنے کے لیے عورتوں کے کپڑے پہنتا ہے۔ یہ رسمیں اور تہوار اب مردوں نے اپنالی ہیں حالانکہ اصلاً یہ عورتوں کی اجارہ داری میں تھیں اسی طرح دیوی ماتا کی نسبت سے متبرک سمجھے جانے والے درختوں کے کنجوں کا ذکر برہمنی اساطیر و حکایات میں آتا ہے سڑک سے دور دیہات میں ایسے کنج ابھی تک موجود ہیں لیکن عورتوں کو وہاں عموماً جانا ممنوع ہے بجز ان چند مقامات کے جہاں پروہتائی قدیم لوگوں کے ہاتھوں میں باقی رہ گئی ہے اور باہر سے آنے والے نوآباد کاشتکاروں کے قبضہ میں منتقل نہیں ہوئی ہے۔ ابتدا میں تو ممانعت مردوں کے جانے پر تھی۔ جب سماج کا اقتدار مادری سے اقتدار پدری میں تبدیل ہو گیا تو پروہتائی اور رسوم بھی اس کی مناسبت سے تبدیل ہو گئیں۔

دیہی دیوتاؤں کے فہیمانہ مطالعہ بھی ہمیں بہت کچھ بتاتا ہے۔ زیادہ تر مورتیاں محض سادہ پتھر کے ٹکڑے ہیں جن پر لال روغن چڑھا ہوا ہوتا ہے یا تیل سیندور گیرو مٹی یا اس سے بھی سستا کوئی تیز سرخ رنگ پوت دیا جاتا ہے۔ یہ رنگ دراصل خون کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے۔ اب بھی بعض خاص مواقع پر ان میں سے بیشتر دیوتاؤں اور دیوی دیویوں کے سامنے خون کی قربانیاں ہوتی ہیں۔ جب گاؤں زراعت کی بدولت نسبتاً متمول ہو جاتا ہے اور برہمن پروہت وہاں اپنا قدم رکھتا ہے تو یہ پوجا ئیں چند معیاری دیوتاؤں کی پرستش کا لباس پہن لیتی ہیں مثلاً بندر دیوتا ہنومان، ہاتھی کے سر والا گنیش یا ناپاک ارواح کا راجہ ویتال۔ تب ان دیوتاؤں کی نمائندگی کے لیے پتھر کی مورتیاں رکھ دی جاتی ہیں جن کے قدیم ابتدائی خط و خال تو کبھی مکمل طور پر نہیں مٹتے لیکن آخر کار اپنے مراتب میں بلند ہو جاتے ہیں۔ جس سے ان کا سرخ رنگ اور خونی قربانی ختم ہو جاتی ہے۔ تہذیب کے اس عمل کی نشان دہی قدم بقدم آسانی سے ہو سکتی ہے۔ بعض مقامات پر قبل تاریخی (زیادہ تر دیوی) کی پوجا اب بھی اسی مقام پر یا اس کے نزدیک ہوتی ہے جہاں قدیم زمانے میں ہوتی تھی اگرچہ یہ بتانے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ نام بغیر کسی تبدیلی کے باقی رہا ہے یا نہیں۔ اس سلسلے میں ایک نمایاں استثنا بدھ کی جنم بھومی ہے جہاں 2500 سال سے زیادہ سے دیوی کا وہی نام (لمبنی رمنی) ابھی تک قائم ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کرشنر کے مقام پر من موری دیوی اس زمانہ سے قبل موجود تھی جب سن عیسوی کے شروع میں بدھ گپھائیں تراشی گئیں اور ایک ہزار سال بعد جب بدھ مت غائب ہو گیا تو یہ دیوی نام کی تبدیلی کے بغیر واپس آ گئی۔ بسا اوقات جب کسی قدیم دیوتا کی پوجا وسیع و مقبول ہو جاتی ہے تو اس کو شیو یا وشنو کا روپ دے دیا جاتا ہے اور قدیم دیوی کی پاروتی، لکشمی یا اس قسم کی کوئی دوسری قرار دے دیا جاتا ہے جس کو برہمنیت نے اپنا لیا ہو۔ سب سے زیادہ دلچسپ وہ دیویاں ہیں جن کی پرستش کا ایک مضبوط اور

حد درجہ مقامی نظام موجود ہے لیکن جن کے نام کی کوئی وجہ تسمیہ معلوم نہیں مثلاً منگائی، ماندہرائی،
سونگجائی، اُدالائی، اکم بھلجا، جھنجھنائی وغیرہ نام کے آخری حصے "آئی" کے معنی ماں کے ہیں۔ ایسے
اکثر غائب شدہ قبیلے یا جرگے کے نمائندہ ہوتے ہیں۔ پُرنم کے قریب دیوی یو بھائی ایک قبل تاریخی جنگ
کلاں" (میگالتھ) اب بھی پوجی جاتی ہے (اگرچہ گائیکواٹ لوگوں کے جاگیردارانہ دور کے دولت مند
شاہی خاندان نے ایک میل کے فاصلے پر ایک نفیس مندر بنا دیا ہے اور اس کے لیے جائداد وقف
کردی ہے۔ اور اس طرح قدیم "سنگ کلاں" سے متعلق ایک اچھے تاریخی مقام کو تباہ کر دیا ہے)
بارھویں صدی میں بھی دیوی کا یہ نام پرانا تھا اور ممکن ہے کہ کنڑ (کناری) زبان کا ہو۔ بہرحال ایک
ہمہ گیر دیوی ماتا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اگر مقامی مسلک پرستش پھیل جاتا ہے تو عام طور پر
اس توسیع کا تعلق لوگوں کے تبدیلِ وطن کے ساتھ دریافت کرنا ممکن ہوتا ہے۔ پھر یو بھائی دیوی کے
اعلا پجاری ساٹھ کلو میٹر کے فاصلے پر ایک ہی گاؤں میں رہتے ہیں ان سب کے نام کا آخری حصہ "سوا جی"
(گھوڑا) ہوتا ہے۔ یہ مانا جاتا ہے کہ دیوی کچھ قزاقوں (کورا) کے ساتھ چلی گئی تھی جس سے صاف ظاہر
ہوتا ہے کہ وہ لمبی مدت تک ایک جنگلی سرکشی قبیلے کی مربی رہی تھی۔ اس علاقے کی آبادی میں اس قدر
نقل و حرکت اور تبدیلیاں ہوئی ہیں کہ اس دیوی کے مخصوص "سنگ کلاں" کا مسلسل طور پر زیرِ
پرستش رہنا ضروری نہیں۔ یہ یاد ہمیشہ ذہن میں باقی رہتی تھی کہ بعض خاص قسم کے مقامات اور بعض
فوق الفطرت ہستیوں یعنی دیوتاؤں یا اسروں (شیطانوں) سے منسوب تھے۔ حفاظت کے لیے
دیوتاؤں کی بھی پوجا ہوتی ہے ہر اور اسروں کی بھی۔ اکثر جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے۔ کوئی کسان ایک
خواب دیکھتا ہے جس میں ایک دیوی (یا کبھی کبھی ویتال اسر یا کسی مرے ہوئے رشتہ دار کا بھوت) نمودار
ہوتا ہے۔ اگر اس خاص روح یا دیوتا کا کوئی معبد پہلے سے ہی موجود ہے تو خواب دیکھنے والا بالعموم
کوئی قربانی پیش کرتا ہے (مثلاً آج کل ایک ناریل یا مرغی یا شدید ضرورت میں ایک بکری) تاکہ
وہ اس قسم کا بھیانک خواب پھر نہ دیکھے۔ کبھی بھوت کو مزید خوش کرنے کے لیے قبر کا تعویذ بنایا جاتا
ہے۔ لیکن بعض اوقات دیوی خواب میں کسی نئے مقام پر نظر آتی ہے اگر اس سال فصل غیر معمولی طور پر
عمدہ ہوئی ہے تو اس مقام کی پوجا شروع ہو جاتی ہے اور کسان کا کنبہ اسے جاری رکھتا ہے۔ "مورتی"
اکثر محض ایک سادہ پتھر ("تا نڈلا" چاول کی شکل میں) ہوتا ہے جس پر لال روغن چڑھا ہوا ہوتا
ہے۔ یا وہاں سے ایک بھدی سی منبت پتھر کی مورتی رکھ دیتے ہیں جو اپنی جعلی ساخت کی تاریخ
سے پانچ ہزار سال پرانی نظر آتی ہے۔ بعد میں یہ کنبہ اس نئی پوجا کو قائم رکھتا ہے جو سارے گاؤں کی

پوجا بھی بن سکتی ہے اگر دیوی کسی خطرے۔ قحط یا وبا کے زمانے میں پورے فرقے کو تباہی سے بچا لیتی ہے"۔ خاص طور پر قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اس طرح کی نئی پوجائیں کسی قبل تاریخی سابقہ پوجا کے مقام پر قائم ہوتی ہیں جہاں "حجرات خورد" یا "حجرات کلاں" کے دور کی منبت کاری موجود ہوتی ہے۔ میں نے حال ہی میں کچھ دوستوں کو ایک علامتی "حجرکلاں" دکھایا جو پونا کے قریب ایک چھوٹے سے جنگل میں ویتال کی پوجا کرتے ہیں۔ انھوں نے فوراً ہی خود اپنے خصوصی طریقہ پر پھول اور سرخ روغن چڑھا کر اس مردہ پوجا کو دوبارہ زندہ کر دیا، جو بیس سے پچیس صدیوں تک کی مدت سے بھی زیادہ تک مکمل طور پر بے نام و نشان رہ چکی تھی۔ اب یہ پوجا فروغ پذیر ہے اور منقش پتھر کی شکل میں شیوجی کے بیل کی قیاسی مثابہت پاکر آج کل اس کا نام "نندی" ہو گیا ہے۔

ہندوستانی زندگی میں قدیم ابتدائی عہد کے مزید باقیات کی نشان دہی کچھ مشکل بات نہیں۔ ایام حیض کے دوران کسی عورت کو مرد چھو بھی نہیں سکتا۔ اگر اتفاقیہ طور پر بھی عورت چھو جائے تو مرد کے لیے ضروری ہے کہ نہا کر خود کو پاک کرے اور اپنے کپڑوں کو بھی فوراً دھلوائے۔ ان ایام میں عورت بالکل الگ تھلگ رہتی ہے۔ زمانۂ حیض کی اس ممانعت کو آج کل کی شہری زندگی ختم کرتی جا رہی ہے۔ گرندھالی گانے بجانے والی ایک پیشہ ور ذات ہے خود اپنے نغمہ و ساز کے ساتھ ایک طویل و مسلسل ہنگامہ خیز رقص ان کی ایک خصوصیت ہے جس کا مظاہرہ خصوصی دیہی رسوم و تقریبات پر کیا جاتا ہے۔ ان کی ذات کا یہ نام ملک کے اصل و قدیم باشندوں کی گونڈ قوم سے تعلق رکھتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس قوم سے ہی ان لوگوں نے 1100 سے قبل یہ رقص سیکھا تھا لیکن یہ تعلق اب فراموش ہو چکا ہے ایک اونچے کھمبے پر افقی سیڑھی سے لٹکے ہوئے لوہے یا اسٹیل کے ہکوں (کانٹوں) سے لوگوں کو جھلانے کے رواج ابھی تک دیہاتوں میں باقی ہے۔ جھلائے جانے کا خاص حق چند سر برآوردہ خاندانوں کو حاصل ہے۔ ہک کمر بند یا پیٹی میں اٹکا دیا جاتا ہے۔ پچھلی صدی تک ہک کے عضلات میں پیوست کیا جاتا تھا (اور بعض دیہات میں اب بھی جاتا ہے)۔ بظاہر لوہے کے زمانے کا رواج معلوم ہوتا ہے اور ایسا بھی ہو سکتا ہے لیکن بعض مقامات پر اس کا تعلق ماضی میں اور بعید زمانے سے ہو سکتا ہے جب کہ انسانی قربانی بند ہو چکی تھی مگر اس کی جگہ یہ رواج قائم ہو گیا تھا۔ قربانی کے لیے انتخاب کیا جاتا تھا ایک یا دو جرگوں کے افراد کا اعزاز افزا خصوصی حق ہوتا تھا۔ جس کی بڑی سختی سے حفاظت کی جاتی تھی۔ جس شخص کو قربانی کے لیے منتخب کیا جاتا تھا اس کو تھوڑی مدت کے لیے دیوتا سمجھا جاتا تھا۔ اس کے بعد اس کا سر اتارا جاتا تھا اور سر کو مستقل دیوتا کے سامنے ایک خاص محل پر رکھا جاتا تھا۔ اس طرح کا سب کام مطالعہ توہمات کی حیثیت رکھتا ہے جس میں نفسیات اور عمرانیات

کو بروئے کار لانا پڑتا ہے ۔ مزید پیچیدہ اور بعید الفہم دیوتاؤں یا پوجا کے طریقوں کا مطالعہ اور گہرائی تک کرنا مناسب ہے ۔ اعلاترین دیوتاؤں کی ایک یا زیادہ بیویاں ہوتی ہیں ۔ بچے بھی ہوتے ہیں جو بعض اوقات گنیش کی طرح نصف جانور ہوتے ہیں اور خدمت گار بھی ہوتے ہیں جو شیطانی ارواح ہو سکتی ہیں ۔ یہ دیوتا مختلف جانوروں اور پرندوں پر سواری کرتے ہیں جو کسی زمانے میں قبائلی مخصوص علامات ہوتے تھے ۔ یہ دیوتائی خاندان اور حواشی ایک تاریخی حقیقت کا مظہر ہیں جو اس بات کی نشان دہی کرتی ہے کہ مختلف قبائلی عناصر میں سے جو پہلے متحد نہیں تھے ایک متحدہ واحد معاشرہ ظہور میں آیا ۔ اسی طرح اتحاد کے جواز کے لیے کتابوں میں خصوصی من گھڑت افسانے پیش کیے گئے ہیں (یہ کتابیں "پران" ہیں جن کے بارے میں یہ دعوا کیا جاتا ہے کہ وہ ابتدائی آفرینش سے چلے آتے ہیں لیکن دراصل وہ چھٹی صدی عیسوی اور بارھویں صدی عیسوی کے درمیان لکھے گئے یا حسب منشا دوبارہ لکھے گئے ہیں ۔ اس کے بعد عمیق دینیات اور دیوتاؤں کے جاگیردارانہ دربار کی ایک بلند تر منزل آتی ہے ۔ پھر یہ منزل بھی گذر جاتی ہے اور بعد ازاں کچھ فلسفہ طرازی ، تصوف یا باطنیت اور شاید معاشرتی اصلاح اس کی جگہ لے لیتی ہے ۔ یہ ہیں ہندوستانی مذہبی فکر کے بڑے بڑے مدارج ۔ بدقسمتی سے اس قسم کے تفکر میں مسلسل مطابقت اور منطقیت کا عنصر بے حد کمیاب ہے جو کبھی بھی حقیقت سے آنکھیں چار نہیں کرتا اور سادہ حقائق کی واضح تالیف پیش نہیں کرتا ۔ اس لحاظ سے مختلف دیوتاؤں کو ایک کر دینے کا عمل مسلسل نہیں ۔ جیسے جیسے مختلف مقامی مذہبی مسلک اپنے پیرو کاروں کے ساتھ باہم جذب ہوتے گئے یہ عمل متوازی دائروں کی شکل میں دہرایا جاتا رہا ۔ دیوتاؤں کی تنظیم قدرے ناقص طور سے ہم عصر انسانی معاشرے کے نقوش قدم پر عمل میں آئی ۔ جو لوگ ان مختلف مذہبی مسلکوں کے ساتھ ساتھ معاشرہ میں جذب کر لیے گئے انھوں نے اپنی انفرادیت اور کسی حد تک اپنی سابقہ جرگہ وارانہ علاحدگی کو کسی نہ کسی طرح برقرار رکھا ۔ اس چیز کی تکمیل ذات پات نے کر دی ۔ اور بیکار برہمنوں نے اس کی حوصلہ افزائی کی جو کہ اس صورت میں ہر گروہ کے پروہت بن چکے تھے ۔ ایک ذات والے عام حالات میں دوسری ذات کے لوگوں کے ساتھ یا ان کے ہاتھ کا پکا ہوا کھانا نہیں کھاتے تھے اور نہ ان کے ساتھ شادی بیاہ کرتے تھے ۔ حقیقت میں بعض اوقات رشتے داری کو روٹیوں اور بیٹیوں کے مبادلہ کا تعلق (روٹی ، بیٹی ، بیوہار) کہا جاتا ہے ۔ یہ ٹھیک ٹھیک مترادف ہے فاضل غذا کے اس مبادلہ کا جو ایک رشتہ شادی والے گروہ کے افراد قدیم ابتدائی زمانے میں باہم کیا کرتے تھے (قدیم روم میں سب سے زیادہ مضبوط بندش والی شادی "کن فیری شو" "Confarreatio" تھی جس کے لغوی معنی ہیں دلھا دلہن کا آپس میں روٹی کا مبادلہ

کرنا اور روٹی کو کاشتکار ہم پیالگی کی متحد کرنے والی طاقت لفظ "Companion" (ساتھی) سے بھی ظاہر ہے کیونکہ "com" کے معنی ہیں ساتھ اور (banis) کے معنی ہیں روٹی۔ اسی طرح جدید فرانسیسی زبان کے علم صرف میں لفظ "comfain" انگریزی کے لفظ (گہرا دوست) کا بدل ہے۔ نظریاتی اعتبار سے جو چیز ذات کے شیرازے کو متحد رکھتی ہے وہ برہمن کا بلند ترین مقام ہے جس کے ہاتھ سے کوئی بھی شخص کھا سکتا ہے لیکن جس کی لڑکیوں کی شادی صرف برہمنوں سے ہی ہو سکتی ہے۔ پیداوار کا رشتہ مختلف تھا لیکن رشتہ موجود ضرور تھا۔ ذات کی پیداوار کسی قدیم ابتدائی سطح پر ایک طبقہ ہی ہے۔ بہت سے حالات میں یہ رشتہ کسانی خاندانوں کی نوعیت کا تھا یعنی سب لوگ عام زراعت میں شریک تھے اور اسی رشتہ میں بندھے ہوئے تھے لیکن بسا اوقات ایسی جمعیتیں بھی ملتی تھیں جو عہد وسطی کے ہم پیشہ لوگوں کی انجمنوں کے مترادف تھیں مثلاً ٹوکریاں بنانے والے۔ جڑی بوٹیاں بیچنے والے (ویدو) کھدائی کا کام کرنے والے "واڈ لوگ" اور ماہی گیر۔ ان میں سے بعض اب بھی گاؤں کے باقی زندگی سے بالکل الگ رہ کر عہد وسطی ہی میں جینے کی کوشش کرتے ہیں ان میں سے بہت سی ذاتوں کے متعلق معلوم ہے۔ کونسی قبائلی نسل سے ہیں مثلاً بہار اور بنگال میں کیورتا بمعنی "ماہی گیر" اور مہاراشٹر میں بھوئی۔ قدیم قبائلی مخصوص علامات (ٹوٹم) بھی ان میں ظاہر ہوتی ہیں۔ مذکورہ بالا گاؤں واجبی کی نوعیت کے جرگہ وار دیہات کے متوازی دوسرے ایسے گاؤں بھی موجود ہیں جہاں ہر باشندے کے نام کا جز آخر ایک ہی ہے۔ اس سلسلے میں "مگر" (مگر مچھ) "لاجر گے" (بھیڑیا) "مور" (طاؤس) اور "پمپلے" (مقدس پیپل کا درخت) اپنی داستان آپ ہی ہیں۔ خواہ ان لوگوں کی نسل کچھ بھی ہو کچھ خاص قدیم قبائلی رسمیں اب بھی باقی ہیں۔ مثال کے طور پر "مور" قوم کے لوگ مور کا گوشت نہیں کھا سکتے۔ "پمپلے" قوم کے لوگ اپنی مخصوص قبائلی علامت پیپل کے درخت کے پتوں پر کھانا نہیں کھا سکتے اور ایک زمانہ میں تو ایندھن کے لیے اس کی شاخیں بھی نہیں کاٹتے تھے اگرچہ ایندھن کی قلت نے اس ممانعت کو مٹا دیا ہے۔ ویدک زمانے کے اواخر کا برہمنی خاندان "پیپلادا" (پیپل کا پھل کھانے والا) اسی طرح بنا تھا۔

حالات کی جو تصویر تاریخ پیش کرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ ایک لامحدود ماحول میں جس میں غذا جمع کرنے والوں کی بہت کم آبادی تھی۔ غذا پیدا کرنے والے معاشرہ کی توسیع آہستہ آہستہ ہوئی لیکن غذا پیدا کرنے والے معاشرہ نے فطری طور پر کہیں زیادہ تیزی سے نسل پیدا کی اور اس لیے زیادہ سے زیادہ خالی غیر مستعمل علاقے پر پھیل گئے۔ جب غذا پیدا کرنے والوں کا

دائرۂ عمل وسیع ہونے لگا تو ان کے اور غذا جمع کرنے والوں کے درمیان کسی قسم کا رابطہ ۔ جنگ یا مبادلہ ۔ ناگزیر ہوگیا ۔ خوراک جمع کرنے والے ہر ایک عملی گروہ میں افراد کی تعداد بہت تھوڑی تھی لیکن مختلف قبیلوں کا تنوع لامحدود تھا ۔ جہاں زراعت ایک مربع کلومیٹر میں سو افراد کی پرورش کر سکتی ہے وہاں شکار کرنے اور غذا جمع کرنے کے نہایت ماہرانہ طریقے ایک آدمی کی بھی پرورش نہیں کر سکتے اور بہتر ہی چوپانی زندگی ایک موٹے تخمینے کے مطابق تین سے بھی کم آدمیوں کی کفیل ہو سکتی ہے ۔ علاوہ ازیں آب پاشی اور کھاد کی مدد سے عمدہ قسم کی زراعت غذا اکٹھا کرنے کے مقابلہ میں کہیں زیادہ وسیع سلسلہ اراضی پر ہو سکتی ہے ۔ ہندوستان میں فی الحقیقت پاکستان میں" ایک بڑے پیمانے پر غذائی پیداوار دریائے سندھ کی وادی یعنی مغربی پنجاب اور سندھ میں ممکن ہوئی ۔ یہ زمانہ تین ہزار سے سات سو پچاس ق م تک کا ہے ۔ اس کا سلسلہ ایک خاص طرح کی زمین سے آگے نہیں پھیل سکا ۔ اس کے بعد مشرق کی طرف گنگا کے میدان میں اٹھارہ سو کلومیٹر تک اصل توسیع کا دور آیا ۔ اس چیز نے خوراک پیدا کرنے کی بالکل نئی تکنیک اور اس کے ساتھ ہی ایک نئی سماجی تنظیم یعنی ذات پات کی ضرورت پیدا کر دی ۔ اس توسیع کو مزید ایک ہزار سال یعنی سات سو قبلِ مسیح تک کا زمانہ ہوگا ۔ اس طرح کا پھیلاؤ قدیم زمانے کے حالات میں ذات پات کا نظام کی ایک ابتدائی شکل میں ممکن نہیں تھا جس میں رسم غلامی کے نہ ہوتے ہوئے بھی لوگوں کی محنت و مشقت کے ثمر کو غصب کیا جا سکتا تھا ۔

ہندوستان خاص میں لوگوں کے دوسرے بڑے داخلہ کی پشت پر شمال کے اعلیٰ ترقی یافتہ معاشرہ کا ہاتھ تھا جو تکنیک میں بہت آگے بڑھ چکا تھا اور خاص طور پر دھاتوں کا حالیہ حاصل کردہ علم رکھتا تھا ۔ یہ نیا علاقہ کہیں زیادہ متنوع اقسام کا تھا اس لیے اس میں آباد ہونے کا وہ طریقہ نہیں ہو سکتا تھا جو شمال میں اختیار کیا گیا تھا ۔ لہٰذا ذات پات کے نظام کو مزید توسیع اور نئے فرائض دیے گئے ۔ ایک ایسا نظام جس میں قدیم اصلی باشندوں کی مذہبی رسوم کو واجب الاحترام بنانے کے لیے برہمن لوگ "پران" لکھیں اور قبیلوں کے وحشی سردار قبیلے پر حکومت کرنے والے بادشاہ اور امرا بن جائیں ۔ یہ در حقیقت خارجی تحریک کے زیرِ اثر نئے طبقات کی تشکیل تھی ۔ اس کے برعکس ذات پات کا قدیم تر شمالی نظام قبیلے کے اندر سے ہی ایک طبقاتی ڈھانچے کی شکل میں نمودار ہوا تھا ۔ آخری بات یہ کہ جاگیرداری کے دور میں ذات پات ایک انتظامیہ فرض بھی انجام دیتی تھی اور وہ یہ کہ غذا کے حقیقی و ابتدائی پیدا کرنے والے کو حد سے زیادہ جبر و تشدد کے استعمال کے بغیر اپنے کام میں لگائے رکھتی تھی ۔ نوآباد علاقہ میں دیہات کے کسان جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے عموماً ایک ہی رشتہ دارانہ گروہ کے افراد ہوتے تھے اور ان کی ایک ہی ذات ہوتی تھی

جس کی نوعیت پہلے ایک قبیلہ کی ہوتی۔ زمین کے مالک اسی گروہ کے لوگ تھے کوئی اجنبی اولین بسنے والوں کی مرضی کے بغیر ان کی جماعت میں شامل نہیں ہو سکتا تھا۔ جو آدمی گروہ سے خارج کر دیا جاتا تھا اس کے لیے درحقیقت سماج میں کوئی جگہ نہیں رہتی تھی۔ اسی لئے ذات باہر (out caste) کی اصطلاح وجود میں آئی۔ ہر گروہ اپنے خصوصی قوانین و رسوم کو قائم رکھتا تھا۔ بادشاہ اس کے عہدیدار اور ان کے برہمن مشیر مختلف گروہوں کے درمیان ہونے والے جھگڑوں کو طے کرتے تھے لیکن مقامی قانون اور رواج کا لحاظ رکھا جاتا۔ گروہ کے اندرونی جھگڑوں کو زیادہ تر گاؤں یا ذات کی پنچایت (سبھا) طے کرتی تھی جیسا کہ اب بھی ان مقامات پر کیا جاتا ہے جہاں انفرادی ملکیت دولت کی موجودہ صورتوں نے قدیم تر روایت کو تباہ نہیں کر دیا ہے۔ ذات پات کی تقسیم اور برہمنوں کی عیاری نے ملک کو توہمات میں مبتلا اور ذات غیر ملکی جارحیت کے سامنے بے دست و پا کر دیا۔ بایں ہمہ بعض اوقات جاگیرداریت کے دور میں بھی ذات پات نے واقعی غیروں کو جبر و ظلم سے بچایا۔ ایک غیر مسلح کسان قوم کے لیے احتجاج کا صرف ایک ہی طریقہ ممکن تھا کہ مجموعی احتجاج کا حد سے زیادہ لگان کے بوجھ سے دبی ہوئی اپنی زمین میں کاشت کرنے سے اجتماعی طور پر انکار کر دے۔ چونکہ ابھی تک غیر آباد زمین باقی تھی اور جنگل بھی پوری طرح صاف نہیں ہوئے تھے اس لیے آسانی سے کہیں اور لائے جا سکتے تھے۔ جاگیرداری کے آخر میں پوری قابلِ کاشت آراضی کے زیرِ استعمال آجانے پر کسانوں کا یہ اجتماعی "فرار" (مراٹھی زبان میں "اگام وتی" یونانی زبان میں Anacoresis) اپنے برابر والوں کی بیرونی مدد کے بغیر ناممکن ہوتا۔ اسی طرح کی ضروری مدد وہ ذات کے دوسرے افراد سے ہمیشہ مانگ سکتے تھے۔ یہ تھی ہندوستانی قدیم و اعلا معیار کی کسان ہڑتال۔ ذات پات ایک طویل عرصے سے بدترین قسم کی توہم پرستی بنی ہوئی تھی۔ انیسویں صدی کے آخر میں سیاسی گروہ بندی میں تبدیل ہو گئی۔ نئی بورژوائی جمہوری شکلوں میں یہ قائم رہ سکتی تھی اور بعض اوقات خطرناک کشیدگیوں کا سرچشمہ بن جانے کا اندیشہ پیدا کر دیتی ہے۔ ہندوستان میں نفاق قائم رکھنے کے لیے برطانوی حکومت نے ذات پات کی تقسیم کی حوصلہ افزائی کی۔ یہ ذلیل بے بنیاد اور فرسودہ شدہ ذات پات کا نظام کب تک زندہ رہے گا؟ یہ سوال ہندوستان میں جدید ترین طریق پیداوار کی شدت و غلبہ سے وابستہ ہے۔ ذات پات کو اب قانون تسلیم نہیں کرتا۔ اصلاح کے لیے اس اصول پر عمل کرتے ہوئے شتر مرغ کی طرح اپنا سر ریت میں چھپا لو۔ اب مردم شماری میں بھی ذات کا اندراج نہیں کیا جاتا۔ بہر حال شہری زندگی پر ہجوم رہائش گاہیں، ریل، بس اور کشتی کے جدید وسائل حمل و نقل، فیکٹری میں تمام ذاتوں کے مزدوروں کی ریل پیل اور معیشتِ زر میں روپے کی بے پناہ

طاقت ایسی چیزیں ہیں جو ذات پات کی اصلی اہم خصوصیت یعنی انسانی جماعتوں کی پشتینی وطبقہ واری علاحدگی کو ختم کرتی ہیں۔ میکانکی زندگی میں براہمن پروہت کے لیے کوئی جگہ نہیں مشینیں سائنس وقوانین سے چلتی ہیں جو ذات پات کے مدارج کے لیے کوئی جواز پیدا نہیں کرتے۔

باب 3

اوّلین شہر

3.1 ثقافت سندھ کی دریافت

پہلے دو ابواب میں ہندوستان میں باہمی ثقافتی اثر پذیری کا تذکرہ ہوا ہے۔ ہندوستان کے دیہاتی جو اب ملک کی آبادی کی بہت بڑی اکثریت ہیں اور تھوڑے سے بچے کھچے قبائلی طور طریقوں سے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ دیہاتی طبقہ کی پر پیچ و خم مگر مجموعی طور پر مسلسل ترقی کا خاکہ زیادہ دشواری کے بغیر مرتب کیا جا سکتا ہے۔ یہ ترقی غذا کی بہتر فراہمی کے باعث اندرونی بالیدگی کی بنا پر ہوئی اور خارجی طور پر قبائلی زندگی کی خزاں زدگی نے اس کو آگے بڑھایا۔ اس خاکے کے بیرونی خطوط بالکل واضح ہیں اگرچہ علاقے میں ترقی کے مراحل کی ترتیب یا زمانہ ایک ہی نہیں ہے۔ اب شہری زندگی کے آغاز و فروغ کا سوال باقی رہ جاتا ہے خواہ کچھ بھی ہو بہر حال تہذیب کا مفہوم ہوتا ہے شہری تمدنی زندگی کی تشکیل اور ایک پورے ملک کی زندگی میں اس کی قائدانہ خصوصیت۔ اگر موجودہ جدید دور کے ہندوستانی شہروں کی حیثیت ایک غیر مُلکی طریق پیداوار کی مرہونِ منت ہے تاہم مشینی زمانے اور جاگیرداری عہد سے بہت پہلے اس ملک میں شہر موجود تھے۔ یہ شہر قبل تاریخی عہد کے بطن سے کس طرح پیدا ہوئے؟

ایک نسل پہلے تک اسی نقطۂ نظر کو تسلیم کیا جاتا تھا کہ ہندوستان میں کسی بھی اہمیت کے اوّلین شہر پہلے دو ہزار سال قبل مسیح کے دوران نمودار ہوئے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ شہر چوپان خانہ بدوشوں یعنی آریوں کے اخلاف نے بنائے تھے جو کانسی کے زمانے کے حملہ آور قبائیلیوں کی حیثیت سے شمال مغرب کی جانب سے ہندوستان میں داخل ہوئے۔ 1500 قبل مسیح کے قدرے بعد تک یہ لوگ آپس میں اور پنجاب کے قدیم اصلی باشندوں سے لڑتے رہے۔ اس کے بعد شہر زندگی اور تہذیب قدرے آہستہ رفتار سے گنگا کے میدان میں داخل ہوئے۔ پرانے نقطۂ نظر کے مطابق سب سے پہلا بڑا شہر ہندوستان معلوم ہوتا ہے لیکن یہ سب قیاس آرائی پرانی سنسکرت کتابوں، اشلوکوں اور داستانوں سے ہوتی جو

سب ہی سب اساطیر و خرافات کی سطح کی چیزیں تھیں۔ 1925ء میں ماہرینِ آثارِ قدیمہ نے بہت بڑے شہری کھنڈروں کی ایک حیرت انگیز و شاندار دریافت کا اعلان کیا۔ جن کا قدیم ادب میں کوئی ذکر نہیں تھا۔ ان میں سے خاص کھنڈر دو شہروں کے تھے جن میں سے ہر ایک شہر دو اور تین ہزار سال ق۔م کے درمیان اپنے پورے عروج کے زمانے میں ایک میل مربع تھا۔ دونوں شہر وادیٔ سندھ میں تھے اور دونوں ہی اہم دریاؤں پر واقع تھے۔ جنوبی شہر جو کہ اب سندھ میں موہن جو دارو نام کا ایک ویران ٹیلہ ہے خاص دریائے سندھ پر تھا۔ جو بالائی شہر ہڑپا مغربی پنجاب میں کسی زمانے میں دریائے راوی کے کنارے پر تھا جو دریائے سندھ کا ایک بڑا معاون ہے۔ جیسا کہ تاریخ میں اکثر ہوا ہے ان دریاؤں نے اب نئے راستے بنائے ہیں کیونکہ وہ گہری سیلابی مٹی میں سے بہتے ہیں۔ ان شہروں کے مکان کئی منزلہ اور محل نما تھے۔ ٹھوس طریقہ پر خوب پختہ اینٹوں کے بنے ہوئے تھے اور ان میں رہائش کی سہولتیں مثلاً نہایت عمدہ غسل خانے اور بیت الخلا تھے۔ مٹی کے برتن اچھی قسم کے تھے۔ اگرچہ ان پر کوئی خاص آرائش کا کام نہیں تھا ان کو تیز رفتار چاک پر بیک وقت بڑی تعداد میں بنایا جاتا تھا۔ سونا چاندی۔ جواہرات اور گم گشتہ دولت کے دیگر ثبوت بھی روشنی میں آئے۔ آبادی کا نقشہ لاجواب تھا عمارات کے 200 × 400 گز کے مستطیل سلسلے تھے جن میں وسیع بڑی سڑکیں اور عمدہ چھوٹی گلیاں تھیں۔ دنیا میں اور کہیں بھی شہری آبادی کا ایسا انتظام نہیں ملا جو اس قدر پیچیدگی و نفاست رکھتا ہو اور اتنے قدیم زمانے میں اسے محتاط منصوبے کے تحت قائم کیا گیا ہو۔ مصر کے شہر اس کے حکمرانوں کے کوہ پیکر مقبروں اور عظیم معبدوں کے مقابلہ میں فنِ تعمیر کے لحاظ سے ہیچ تھے۔ سمیریا عکاد، بابل کے اینٹوں کے شہر وادیٔ سندھ کے نمونے زیادہ قریب تھے لیکن وہ کسی منصوبے کے بغیر بس یوں ہی بنتے چلے گئے۔ ان تمام شہروں کی سڑکیں روم، لندن، پیرس اور بدیں وجہ کے بعد کے ہندوستانی قصبوں کی طرح بے قاعدہ دیہاتی راستوں کا نمونہ تھیں۔ وادیٔ سندھ کے شہر حقیقی معنی میں ایک حیرتناک قسم کی شہری منصوبہ بندی کا مظہر ہیں۔ زاویہ قائمہ بناتی ہوئی سیدھی سڑکوں کے علاوہ بارش کے پانی کے لیے ایک نہایت ہی اعلیٰ نکاسی کا نظام موجود تھا اور نالیوں کو گندے پانی سے صاف کرنے کے لیے جو بچے تھے اس طرح کی کوئی بھی چیز کسی ہندوستانی شہر میں عہد حاضرہ تک نہیں تھی۔ توقع سے بہت زیادہ شہر اب بھی ایسے جہاں ان سہولتوں کا فقدان ہے وہاں غلے کے بہت بڑے بڑے گودام تھے۔ اتنے بڑے کہ غیر سرکاری ملکیت کے نہیں ہو سکتے۔ ان سے ملحق باقاعدہ بلاکوں میں چھوٹے چھوٹے رہائشی مکان تھے جن میں یقینی طور پر وہ خاص قسم کے مزدور یا غلام رہتے تھے جو اناج کو کوٹنے اور جمع کرنے کا کام کرتے تھے۔ اس بات کا بھی ثبوت ملتا ہے کہ کافی بڑے پیمانے پر تجارت ہوتی تھی اور اس میں سے کچھ سمندر پار تک

ہوتی تھی۔

اس دریافت کے یہ معنی تھے کہ قدیم ہندوستان کی تاریخ کے باب میں تمام سابقہ تصورات کو ایک نئی سمت دینا ضروری تھا۔ ہندوستان کی ثقافتی ترقی ایک مستقیم و منطقی سلسلہ کی شکل میں نہیں ہوئی بلکہ اس میں زبردست رجعت قہقہری بھی ہوئی اور چوپانی بربریت کی طرف غیر مصرح واپسی بھی۔ ہڑپا جیسے بڑے شہر کی موجودگی کے معنی یہ ہیں کہ اس کی کفالت کرنے والا کوئی علاقہ بھی موجود تھا جو کافی فاضل غذا پیدا کرتا تھا۔ یا عام حالات میں اقتدار کا مرکز بن جاتا ہے یعنی ایک یا زیادہ شہروں کی موجودگی کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ریاست (حکومت) بھی موجود تھی ۔۔۔ لوگوں کو فاضل غذا پیدا کرنا پڑتی تھی جس کو دوسرے لوگ لے جاتے تھے جو پیدا نہیں کرتے تھے۔ لیکن اس پورے کام کے متعلق مناسب منصوبے بناتے، ہدایات دیتے اور اس پر نگرانی و تسلط رکھتے تھے۔ اس کے فقط یہی معنی ہیں کہ کسی ایسی طبقاتی تقسیم اور تقسیم محنت کے بغیر جو "چند لوگوں کی حکومت بہت سے لوگوں پر" کے اصول پر مبنی ہو کسی قسم کے شہر عہدِ قدیم میں قائم و زندہ نہیں رہ سکتے تھے۔ لیکن پھر ایک ایشیا اپنے جانشین یا نشان چھوڑے بغیر کیوں غائب ہو گیا۔ اس کی تباہی کے معنی تو یہ ہونا چاہیے تھے کہ کچھ اور ایسے شہر وجود میں آئے ہوتے جو یا تو براہِ راست اس کے اثرات کا نتیجہ ہوتے یا اس کی رقابت کا۔ عراق میں جن لوگوں نے شہروں کو فتح کیا وہ ان پر قابض رہے بابل کا مشہور بادشاہ اور واضع قوانین حمورابی (سترھویں صدی قبلِ مسیح) ایسے ہی فاتحین میں سے تھا جو شروع میں وحشی تھے۔ مصر میں بھی یہی ہوا۔ شہری ثقافت کا یہ متوقع تسلسل ہندوستان میں مفقود تھا۔ عراق عرب کے احتفارات میں دریافت ہونے والی دوسری چیزوں سے مقابلہ کرنے کے بعد پتہ چلتا ہے کہ دو ہزار اور تین ہزار قبلِ مسیح کے درمیان ان شہروں اور دوسرے ملکوں کے اسی طرح کے شہروں کے درمیان تجارت تھی۔ وادیِ سندھ کی شہری ثقافت کی مدت کا عام اندازہ تین ہزار قبلِ مسیح تا دو ہزار قبلِ مسیح کیا جا سکتا ہے۔ اس کا خاتمہ زیادہ سے زیادہ 1750 قبلِ مسیح کے فوراً بعد ہو گیا۔ خاتمے سے پہلے تدریجی انحطاط کا ایک طویل دور گذرا لیکن اصل اختتام ناگہانی ہوا۔ موہنجودڑو میں تو شہر کو آگ لگا دی گئی باشندے قتل کر دیے گئے۔ اور اس قتلِ عام کے بعد آبادی ناقابلِ ذکر حد تک کم رہ گئی۔ ہڑپا میں اس قسم کے نشانات ناقص ہیں کیونکہ اوپر کی تہیں برباد ہو چکی ہیں۔ ملبہ (زیادہ تر اینٹیں) جدید عمارتوں کے لیے لیا گیا۔ لیکن اس سے کہیں زیادہ حصہ ریلوے نے نہایت سستی روڑی پا کر استعمال کر لیا۔ بہرحال اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ اس شہر کا خاتمہ تشدد کے ہاتھوں ہوا۔ اس لیے یہ سمجھنا ممکن ہو گیا کہ قدیم سنسکرت کتابوں کی استعاراتی و خیالی داستانیں ایک حقیقت ہیں

جن میں دشمنوں کے متعلق بتایا جاتا ہے کہ ان کو لڑائی میں بے دردی سے کچل ڈالا گیا۔ ان کے خزانے لوٹ لیے گئے اور شہر جلا دیے گئے اس طرح ظاہر ہے کہ جس چیز کو کانسے کا زمانہ اور قدیم ہندوستانی ثقافت کے دوسرے ہزار سالہ چوپانی عہد کا آغاز سمجھا گیا تھا۔ اس کا مفہوم دراصل ایک کہیں زیادہ قدیم اور مسلمہ طور پر اعلیٰ تر شہری ثقافت پر بربریت کی فتح تھی۔ اس نے تاریخی ترقی کے عام متوقع عمل کو ایک تازہ تحریک دینے کے بجائے بڑی طاقت سے پیچھے دھکیل دیا تھا۔

اس صورت حال سے مورخ کے سامنے ایک عجیب مسئلہ آجاتا ہے۔ سندھ کی تاریخی دستاویزات میں سے کسی کا بھی مفہوم معلوم نہیں کیا جا سکا ہے۔ علاوہ ازیں یہ دستاویزات مہروں یا نشانات پر محض مختصر سی حکایات ہیں یا برتنوں کے ٹکروں پر چند خراشیں سی ہیں۔ ان کے حروف ابجی سے کوئی واقف نہیں اور اب تک کوئی ان کو پڑھ نہیں سکا۔ اگر انہیں پڑھ بھی لیا جاتا تو محض چند اشخاص کے نام۔ شاید چند تجارتی اداروں کے یا ایک دو دیوتاؤں کے نام ہی معلوم ہو سکتے۔ تمام تر قدیم تاریخ اس بات پر منحصر ہے کہ اثریاتی دریافتیں تحریری دستاویزوں، کتبوں اور اس قسم کی چیزوں سے مطابقت رکھتی ہوں۔ اور ان کا موخر الذکر سے مقابلہ کیا جا سکے۔ یہاں وادی سندھ کی اثریات کا دائرہ تو وسیع ہے لیکن کوئی متعلقہ دستاویز آخر تک نہیں پڑھی گئی خاص دریافت سے کسی ایک شخص یا واقعے کا بھی تعلق قائم نہیں کیا جا سکتا۔ ہمیں تو یہ بھی معلوم نہیں کہ وہ لوگ کونسی زبان بولتے تھے۔ دوسری طرف وحشی حملہ آور جنھوں نے ایک ہزار سالہ ثقافت کا ناقابل احیا حد تک تباہ و برباد کیا حقیقی معنی میں کوئی معروف اثریاتی ذخیرہ اپنے بعد نہیں چھوڑ گئے۔ اس طرح قدیم سنسکرت تحریریں اہم تفصیلات کے باب میں تمام تر معنی سے محروم ہی رہتی ہیں کیونکہ بعض اہم الفاظ کا رشتہ خاص مقامات اور اشیا سے نہیں جوڑا جا سکتا اور کچھ اصطلاحیں تو سمجھ میں بھی نہیں آتیں۔ سندھ کی تہذیب کے خاتمے اور نسبتاً بہت چھوٹے نئے ہندوستانی شہروں کی اولین ممکن شروعات کے درمیان چھ سو سال سے زیادہ کا ایک واضح خلا رہ جاتا ہے یعنی وہ نئے شہر جو ہمیں ایسے تاریخی دور میں لے آتے ہیں جس کے تسلسل میں آئندہ کوئی خلل نہیں پڑتا۔ یہ غارت گر اور غارت زدہ لوگ برصغیر کے ایک گوشے میں مصروف عمل رہے جو آج کل مغربی پاکستان ہے اس سرزمین کے باقی حصے پر خوراک جمع کرنے والوں کی بہت ہی منتشر و قلیل آبادی تھی جو پتھر کے زمانے کی ننھی قبائلی جماعتوں کی تشکیل میں اپنی اپنی زندگی کے مختلف راستوں پر گامزن تھے۔ ہندوستان کی اصل ثقافتی ترقی کے آغاز اور دوسرے اور تیسرے ہزار سالہ قبل مسیح کی ہندوستانی تاریخ قلم بند کرنے کے امکان دونوں کو ہی بہت سخت نقصان پہنچا ہے۔

2 - 3 ثقافتِ سندھ کے دور میں پیداور

تاریخی تذکرہ و تبصرہ میں ثقافت سندھ کی لازمی و بنیادی خصوصیت عموماً نظرانداز کر دی جاتی ہے یعنی یہ کہ یہ ثقافت ہندوستان کے زرخیز اور کافی ترقی یافتہ حصوں تک نہ پھیل سکی۔ اس کے اثرات کی وسعت تو بہت تھی یعنی شمال سے ساحل سمندر تک تقریباً ایک ہزار میل اور شاید سمندر کے کنارے کنارے مغرب کی سمت میں بھی اتنی ہی دور تک ــ لیکن یہ وسعت ایک خاص نوعیت کی تھی۔ اس ثقافت کی تجارتی بیرونی چوکیوں یا چھوٹی نوآبادیوں کا محلِ وقوع رفتہ رفتہ معلوم ہو چکا ہے۔ یہ گجرات میں خلیج کھمبات سے لے کر ساحل مکران پر سُتکاجن ڈور تک دور دور فاصلہ پر پھیلی ہوتی تھیں۔ باقی ہندوستان کے مقابلے میں یہ تمام علاقہ خشک اور بنجر ہے۔ قدیم زمانے میں اس کی آب و ہوا ممکن ہے بہتر ہو لیکن زیادہ بہتر نہیں۔ اس فرق کا سبب آسانی کے ساتھ یہ قرار دیا جا سکتا ہے کہ موجودہ زمانے میں نسبتاً زیادہ جنگل کاٹ ڈالے گئے ہیں۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ برصغیر پر سب سے پہلی عظیم شہری ترقی ایک ایسے دریا کے کنارے کیوں ہوئی جو قریب قریب ایک صحرا میں بہتا ہے۔

اس کا جواب کافی آسان ہے۔ دریا ضروری ہوتا ہے پانی کے لیے بھی اور مچھلیوں کے ایک مخزن کی حیثیت سے بھی جو کہ ایک خاص غذا ہیں۔ اس کے بعد وہ دور دراز کے فاصلوں کے لیے کشتی کی مدد سے بھاری نقل و حمل کا ایک خدا داد ذریعہ بن جاتا ہے۔ یہ سب باتیں ارتقا کی پہلی منزل پر قدیم ابتدائی انسانی آبادی کو بڑھنے کی قوت فراہم کرتی ہیں۔ دریائی ریت سے بنا ہوا ریگستان بھی اپنی نوعیت کے لحاظ سے اتنا ہی اہم ہے۔ اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ ابتدائی آبادی دریا کے کنارے کنارے ایک پٹی تک ہی محدود رہتی ہے۔ غذا اکٹھا کرنا ایک خاص فاصلے اور منزل سے آگے ناممکن ہوتا ہے کیونکہ جنگل زیادہ سے زیادہ اِدھر اُدھر منتشر جھاڑ جھنکاڑ کی شکل کا ہوتا ہے۔ اس نقصان کے دو بڑے فائدے بھی ہیں۔ اوّل یہ کہ جنگل جانوروں خطرناک سانپوں اور کیڑوں سے گھنے ہندوستانی جنگل کی بہ نسبت حفاظت کی کم ضرورت پڑتی ہے۔ دوئم یہ کہ کھیتی باڑی نہ صرف ضروری ہو جاتی ہے بلکہ اس کے لیے بھاری جنگل کو صاف کرنے کی مصیبت بھی اٹھانی نہیں پڑتی۔ صاف کرنے کے لیے آگ ہی کافی ہوتی ہے۔ اور کھیتی میں پتھر کے اوزار بھی کام دے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس مون سون کا پرورش یافتہ حقیقی ہندوستانی جنگل دھات یعنی لوہے کی بہت کافی فراہمی کے بغیر زیر کاشت نہیں لایا جا سکتا۔ سیلابی مٹی زرخیزی میں بے نظیر ہوتی ہے بشرطیکہ زمین کو باقاعدہ پابندی سے پانی ملتا رہے۔ یہ سب کچھ بالکل آسانی سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ دنیا کی پرانی تہذیبیں ایسے ہی دریاؤں کے کنارے کنارے پھیلی ہیں۔ مثلاً دریائے نیل کی تہذیب اور دجلہ و فرات کی مشترکہ تہذیب نے بہت ایک

بہت ہی خشک ماحول میں فروغ پایا۔ دریائے ڈینیوب کی قبل تاریخی ثقافتیں اور چینی تہذیب کے ابتدائی مراکز جن علاقوں سے محصور تھے وہ قریب قریب ریلابی ریت کے صحرا ہی تھے۔ یعنی یہ ثقافتیں ریگستان کے درمیان چکنی مٹی کی تنگ پٹیوں پر قائم تھیں جن پر جنگل بہت کم اور منتشر تھے اور جو زراعت کے لیے ایک کافی زرخیز زمین فراہم کرتی تھیں۔ دریائے ایمیزن اور مسی سپی اگرچہ سب سے بڑے دریا ہیں لیکن قبل تاریخی زمانے میں انھوں نے تہذیبوں کو جنم نہیں۔ ایمیزن کے جنگل اتنے گھنے ہیں۔ کہ آج بھی انھیں صاف کرنا نفع بخش ثابت نہیں ہو سکتا۔ رہا ریاستہائے متحدہ کے وسط مغرب کی مٹی اتنی موٹی تھی کہ بھاری فولاد کی ہل کی آمد سے پہلے اس پر زراعت کرنا ممکن نہ تھا۔ اسی طرح ہندوستان کے مقدس دریا گنگا کے کناروں پر یا ان کے نزدیک کوئی قابل ذکر شہری بستیاں ایک ہزار قبل مسیح تک نہیں تھیں جب کہ وادی سندھ کے لوگوں کی یاد تک محو ہو چکی تھی۔

وادی سندھ کی تہذیب کانسے کے عہد سے تعلق رکھتی ہے اگرچہ چقماق نما بلور کے نفیس لمبے پتلے مکڑے چاقو دل اور گھر یلو اوزاروں کی حیثیت سے بدستور استعمال ہوتے تھے لیکن ہڑپا موہنجو دڑو میں استعمال ہونے والے بہترین اوزار کانسے کے تھے جو بڑے مضبوط اور کار آمد ہوتے تھے، تانبے کے نہیں بلکہ اصلی کانسے کے جو کہ تانبے اور رانگ کا مرکب تھا اور کچھ دوسری دھاتوں کے اجزا بھی اس میں شامل معلوم ہوتے تھے۔ کچا تانبا راجستھان سے آتا تھا۔ اتنی کافی مقدار میں مہیا تھا کہ صاف شدہ تانبہ مغرب کو برآمد کیا جاتا تھا، یہ نتیجہ بابل کی اور اس سے قبل تاریخی دستاویزات سے اخذ ہوتا ہے۔ علاقہ سندھ اور عراق کے درمیان سامان کے مبادلے کے لیے بڑا تجارتی مرکز خلیج فارس میں جزیرہ بحرین تھا، عراقی روایات میں اسی کا نام طلمون تھا۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سمیریائی لافانی اور روایتی شخصیت نوح زیوسدرہ عظیم طوفان سے بچنے کے بعد اپنے دن گذارے اور مجاہد تفتیش نے لافانیت کے راز کی تلاش میں اسے ڈھونڈ نکالا۔ قدیم فارس کے پیکانی خط میں لکھی ہوئی مٹی کی الواح بتلاتی ہیں کہ بحرین کے راستے سے تاجروں کا ایک خاص طبقہ تجارت کرتا تھا جو ایک "طلمون" کہلاتا تھا۔ نئی کھدائیوں سے ان الواح کی کافی تصدیق ہو گئی ہے حالانکہ ابھی ایک لاکھ قبروں کے ڈھیر بغیر کھلے پڑے ہیں۔ سندھ کے شہروں اور میسوپوٹامیہ میں کچھ ایسی گول تکمہ نما مہریں ملی ہیں جو معلوم ہوتا ہے کہ بحرین میں ایجاد ہوئی تھیں۔ بعد میں تاجروں نے اسیریائی بادشاہ کی خصوصی حفاظت و شرکت میں تجارت کی منافع کا بڑا حصہ لینا تھا۔ لیکن ان کا سب سے بڑا گاہک بھی ہوگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میسوپوٹامیہ کے لوگ سندھ کے علاقے کو میلوہا کہتے تھے۔ 1750 قبل مسیح تک میلوہا کا تمام تذکرہ ختم ہو جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت غالباً حملہ آوروں نے تجارت کے راستے روک

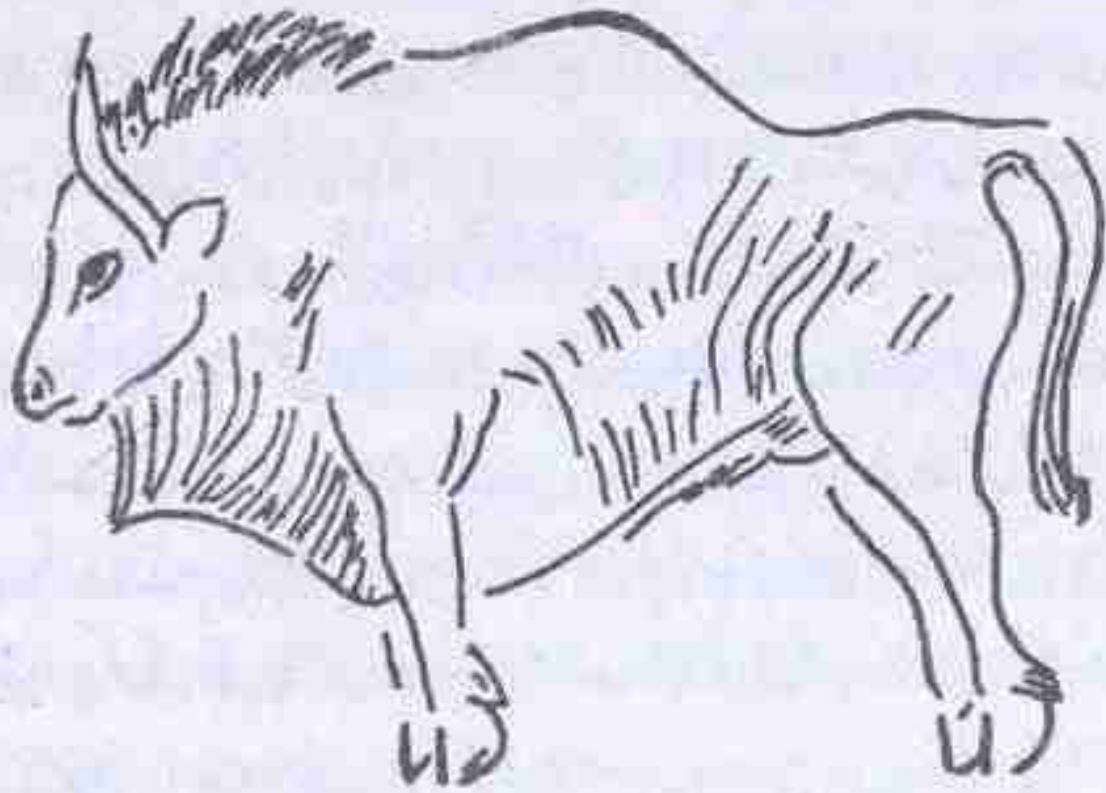
دیے تھے۔ ایک اور درمیانی تجارتی مرکز مگان یا مکان بھی تھا جس کا مناسب سراغ نہیں لگ سکا۔ غالباً وہ ہندوستان اور بحرین کے درمیان کہیں ساحل پر تھا۔

تانبے کے علاوہ اہل ہند یہ جانور اور چیزیں برآمد کرتے تھے۔ مور ہاتھی دانت اور ہاتھی دانت کی بنی ہوئی چیزیں مثلاً کنگھیاں (جو آج بھی ہندوستان میں زیادہ تر اسی نمونے کی بنتی ہیں جیسی ثقافت سندھ میں بنتی تھیں اور بالوں سے جوئیں نکالنے کے لیے ناگزیر ہیں) بندر موتی "چشم ماہی اور سوتی کپڑے ان کے بدلے میں یہ لوگ چاندی اور دوسری اشیائے ضرورت حاصل کرتے تھے جن کی ٹھیک نوعیت کا ابھی تک پتہ نہیں چلا۔ عراق عرب (میسوپوٹامیہ) میں ہندوستانی تاجروں کی ایک چھوٹی سی مگر سرگرم بستی اس زمانے میں ضرور ہوگی کیونکہ عراق میں کھدائیوں سے ہندوستانی مہریں اور دوسری اشیا دستیاب ہوئی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں عراقیوں کی اسی طرح کی بستی یا تو تھی ہی نہیں یا اس کی اہمیت کم تر تھی۔ میسوپوٹامیہ کے اثرات کی مظہر چند مہریں جو سندھ میں ملی ہیں خالص مقامی تکنیک ظاہر کرتی ہیں۔ آمد و رفت کا راستہ سمندر ہی تھا۔ کشتیاں ہلاکت سامان و مسافر دشمن ساحل کے برابر برابر ایک انوکھے نظام جہازرانی کے تحت چلتی تھیں۔ سمندر کی لہریں کشتی کو اتنی دور دھکیل لے جاتی تھیں کہ خشکی نظروں سے اوجھل ہو جاتی تو ملاح ایک کوے کو اڑا دیتے تھے۔ جو ساحل کے نزدیک ترین نقطے کی طرف اڑ جاتا تھا۔ بائیبل میں بعینہٖ یہی طریقہ نوحؑ نے بھی اختیار کیا تھا جب انھوں نے یہ پتہ لگانے کے لیے کہ خشکی کس طرف ہے اپنے سفینے سے ایک کوا چھوڑا اور بعدہٗ اس بات کا یقین کرنے کے لیے کہ یہاں کی زمین زرخیز ہے ایک پالتو کبوتر چھوڑا۔ عراق میں فرح کے مقام پر ایک مہر کھدائی سے ملی ہے جس پر ایک کشتی سمیت پرندے کے ساتھ بنی ہوئی ہے۔ ہندوستانی داستانوں سے معلوم ہوا ہے کہ سمت معلوم کرنے والے کوے کا استعمال اس طرح ہوا تھا۔ ایک جاتک کہانی میں ان تاجروں کا تذکرہ کیا گیا ہے جو ٹھیک اسی طرح بابل (باویرو) تک بحری سفر کرتے تھے۔ میسوپوٹامیہ میں کوے کا وجود نامعلوم تھا۔ اس حقیقت سے اس بات کی تشریح ہو سکتی ہے کہ وہاں اس قسم کی جوابی تجارت کا ثبوت کیوں نہیں ملتا۔

برآمدات جن کا ذکر کیا گیا ہے۔ سامان عشرت کے ذیل میں آتی ہیں۔ خوراک تو گھر پر ہی پیدا ہوتی تھی۔ گیہوں، چاول اور جو اس علاقے میں اسی طرح پیدا ہوتے ہیں جس طرح اس بعید قدیم زمانے میں پیدا ہوتے تھے جو اس وقت زیر بحث ہے دریائے سندھ کے نظام میں مچھلی کی ہمیشہ ہی بہتات رہی ہے۔ دریا کے طاس کی زمین آج تک نہایت زرخیز ہے۔ سندھ کی مہروں پر دو طرح کے مویشیوں کی تصویریں ملتی ہیں ـــــ ایک تو کوزہ پشت اور خصوصی ہندوستانی نامیہ یا بیل کی قسم کے مویشی اور دوسرے چپٹی پشت والے ارنے بھینسے کی قسم کے مویشی جو اب ہندوستان میں ناپید ہیں۔ گینڈا، ہاتھی، مینڈھا اور بہت سے مخلوط جانور بھی کبھی

ایک اور کبھی دوسرا جزوی طور پر ان نقوش میں دکھائے گئے ہیں۔ یہ دلیل درست نہیں کہ اس علاقے میں
بارش نسبتاً زیادہ ہوتی تھی اور بہت سے جنگلی جانور اس زمانے میں گھومتے پھرتے تھے۔ گینڈے کے لوگ
پنجاب میں سولھویں صدی میں بھی جانتے تھے اور اس کا شکار بھی کیا جاتا تھا۔ ہمالیائی ہاتھی جاگیر داری کے
دور میں معدوم ہوگیا تھا۔ لیکن اوّل الذکر کی سندھ کی معیشت میں کوئی اہمیت نہیں تھی اور موخر الذکر کو
غالباً سدھایا نہیں جاتا تھا۔ دریائی بھینسا جو اب ہندوستان میں اس قدر عام ہے صرف چند مہروں پر
نظر آتا ہے ایک مہر پر تو ایسا لکھایا گیا ہے کہ وہ ایک یا اس سے زیادہ شکاریوں کو اچھال رہا ہے۔ اس لیے
غالباً اس زمانے میں سدھایا نہیں جاتا تھا لیکن مہروں پر ان کا نقوش کا مقصد جانوروں کی زندگی یا عام
زندگی کی تصویر کشی سے مختلف تھا۔ ایک مہر پر تین چہروں والا دیوتا نمایاں ہے جس کے گرد جانور ہیں
بعد میں یہی شیو کہلایا۔ شیو جانوروں کا آقا (پشوپتی) کچھ اور مہروں پر بھی ایسے دیوتا دکھائے گئے ہیں۔
ایک مہر پر ایک جہاز نظر آتا ہے جس میں بادبان نہیں اور جہاز کھینے والی ڈنڈا یا پتوار بھی ہے۔ دو میں
خاص ہندوستانی وضع کا ایک قدیم سورما ہر ایک ہاتھ سے ایک شیر کا گلا گھونٹ رہا ہے یہ سمیریائی
سورما گلگمیش کی نقل ہے۔ جو ببر شیروں کا گلا گھونٹتا ہے۔ بیل نما انسان عنقید و بہت سے عراقی
کارناموں میں گلگمیش کا ساتھی تھا ایک سندھی مہر پر پہچانا جا سکتا ہے۔ ضمناً اس سے ہندوستانی عراقی
رابطہ کا ثبوت ملتا ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ یہ مہریں کچھ مذہبی معنویت بھی رکھتی تھیں۔ یہ چھاپے
کی طرح دبا کر لگانے والی چپٹی مہریں ہیں نہ کہ (میسوپوٹامیہ کی وضع کی) اسطوانی مہریں جن کو گیلی مٹی
پر بیلن کی طرح گھما کر لگایا جاتا تھا۔ ان مہروں کا مقصد تجارتی مال کی پشتاروں یا رقیق سے بھرے ہوئے
ظروف کو محفوظ کرنا تھا۔ عراق میں چین کی طرح یہ مہریں دستاویزوں پر دستخطوں کے طور پر بھی استعمال
ہوتی تھیں۔ لیکن اس طرح کی کوئی دستخط شدہ دستاویزات خواہ وہ مٹی کی لوح کی شکل میں ہوں یا اور
کسی شکل میں سندھ کے شہروں میں نہیں پائی گئیں۔

ن کے بنڈلوں یا مرتبانوں کے چاروں طرف ڈوریاں باندھ دی جاتی تھیں۔ گرہوں پر مٹی کا
پلستر کر دیا جاتا تھا اور اس پر مہر لگا دی جاتی تھی۔ آج کل اس قسم کا نظام اس امر کا ثبوت مانا جاتا
ہے کہ اگر مہریں سالم و قائم ہوں تو بنڈل میں کوئی ناجائز دست اندازی نہیں کی گئی لیکن قدیم زمانے
میں یقینی طور پر مہر کسی قسم کی مذہبی حرمت و ممانعت عائد کر دیتی تھی جو سامان تجارت کی حفاظت
کرتی تھیں۔ فی الواقعہ ہندوستان میں مہروں کے نشان ملے ہیں ان میں سے متعدد کی پشت پر
ڈوریوں، گرہوں یا سرکنڈوں کے نشان نہیں ہیں اس لیے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مہریں کسی پارسل پر

نہیں لگائی گئی تھیں۔ سمیریا میں خصوصی مذہبی مہریں تھیں (کاروباری مہروں میں سے صرف اپنی بڑی جسامت میں مختلف) جو کہ مذہبی رسوم میں استعمال ہوتی تھیں یہ تمام مہریں تقریباً اسی جسامت کے چھوٹے چھوٹے کندہ پتھروں کی یادگار ہیں جنھیں یورپ میں "عصر برفانی" کے مصور تصویروں کا خاکہ بنانے کے لیے استعمال کرتے تھے تاکہ ان کی ہو بہو مگر کہیں بڑے پیمانے پر نقل کرتے ہوئے ارنے بھینسے بنا سکیں یا دوسرے جانوروں کی تصویریں تاریک غاروں میں بنا سکیں۔ نقل سازی کا یہ فعل ایک قسم کا عبادتی مقصد اور معنویت رکھتا تھا۔ اگرچہ سماج نے بعد میں آرائشی نشان مہر کو پوجا یا افزائشِ نسل کی ایک مذہبی رسم کے علاوہ دیگر مقاصد کے لیے استعمال کیا تاہم ایک ہزار قبلِ مسیح تک اس میں جادو کی تاثیر کا ابتدائی عنصر عقیدہ ختم نہیں ہوا تھا۔ وادیِ سندھ کی ثقافت کی سب سے اہم خصوصیت

شکل (6) مرد ریوتاان میں سے آخری امواج سے متعلق تھے۔ فرانسیسی عصر برف کے اواخر سے متعلق ایک ارنے بھینسے کا مصورانہ خاکہ جو کہ لاو گیری باس پر پایا گیا ان خاکوں کے تمام جزئیات کی پیروی کرتے ہوئے لیکن ان سے کہیں بڑے پیمانے پر بنی ہوئی تصویریں منتخب زمین دوز گپھاروں میں خاکوں سے یا ایک دوسرے سے دو سو کلو میٹر کے فاصلے پر پائی گئی ہیں۔ پتھر کے اس طرح کے مصور ٹکڑوں سے وادی سندھ کی لگانے والی مہریں ایک ہی قدم آگے ہیں۔

کے خط و خال اجاگر کرنا ضروری ہے۔ وہ خصوصیت ہے غلہ کی کاشت کے ان لوگوں کے خاص طریقے۔ اس

کو صرف اس طرح اجاگر کیا جاسکتا ہے کہ اس ثقافت کا موازنہ مصر اور میسو پوٹامیہ کی دو متوازی ثقافتوں سے کیا جائے۔ سندھ کی وادی میں شاندار شہر صرف موہنجوداڑو اور ہڑپا کے ہی دو شہر تھے۔ باقی تمام بستیاں یا ان کے کھنڈر مقابلتاً بہت ہی چھوٹے ہیں ان چھوٹی سی بستیوں کی تعداد توقع سے کم ہے۔

مصر میں دریائے نیل کے اولین آبشار اور دریائے نیل کے دہانوں کے دلدلی ڈیلٹے کے درمیان جو تنگ دریائی وادی ہے وہ عہدِ قدامت کی گنجان ترین معروف آبادی کی پرورش کرتی تھی۔ دریا کی 750 میل کی لمبائی کے پہلو بہ پہلو پھیلی ہوئی 10000 مربع میل سے بھی کم آراضی جس پر قدیم ترین طریقوں سے کاشتکاری ہوتی تھی رومی عہد میں ستر لاکھ نفوس کی آبادی کی کفیل تھی۔ مزید برآں فاضل پیداوار شہر روم کو غذا فراہم کرتی تھی اور بحیرۂ روم کے دوسرے حصوں میں اس کی تجارت بھی کی جاتی تھی۔

وادیِ نیل بنجر سنگلاخ چٹانوں کے درمیان واقع ہے اور اس کی چوڑائی تیس میل سے زیادہ نہیں ہے قابلِ کاشت زمین جس پر سیلابی مٹی جمی ہوئی ہے کہیں بھی دس میل سے زیادہ نہیں لیکن اس جمی ہوئی مٹی کی تہ کو دریائے نیل کا زبردست سیلاب ہر سال نیا بنا دیتا ہے۔ اس نمی میں اضافہ کرنے کے لیے مصر میں کوئی خاص بارش نہیں ہوتی۔ عراق و عرب (میسو پوٹامیہ) گذشتہ تیسرے ہزار سالہ عہد کی زراعت کا دارومدار نہری آب پاشی پر تھا۔ ایک ایسے علاقہ میں جو وادیِ سندھ سے رقبہ میں کم تھا اور زرخیزی میں برتر نہیں تھا ایک درجن سے زیادہ اہم اور متعدد کم اہم چھوٹے شہر آباد تھے ہر شہر اور اس کا نقبی علاقہ ملا کر ایک آزاد ریاست کی حیثیت رکھتا تھا۔ جو خود اپنی صنعت اور تجارت رکھتی تھی اور اکثر دوسری ریاستوں سے برسرِ پیکار رہتی تھی۔ وادی سندھ میں صرف دو ہی بڑے شہر کیوں تھے اور ایسا کیوں ہے کہ اس وادی میں نہ تو فراعنہ مصر کی سی پرشکوہ یادگار رہیں ہیں اور نہ میسو پوٹامیہ کی طرح بے شمار شہروں کے ڈھیر؟

اس کا جواب یہی معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے لوگ نہروں سے آب پاشی نہیں کرتے تھے اور نہ ان کے پاس بھاری حل تھے۔ موجودہ دور کی یہی دو خصوصیات ہیں جنھوں نے سندھ اور پنجاب میں زراعت کو اس درجہ پر پہنچا دیا ہے جہاں وہ آج نظر آتی ہے۔ صرف سیلابی آب پاشی کے ذریعہ زیادہ کاشت نہیں کی جاسکے گی۔ اگرچہ اس زمین پر جہاں سیلاب زرخیز مٹی لاکر جمع کر چکے ہیں۔ گہرا ہل چلائے بغیر ہی پیداوار بہت اچھی ہوجاتی ہے اس طرح دندانے دار سرون کو سندھ کی ایک عام تصوراتی علامت جس کی تعبیر بعض اوقات انسانی ہاتھ اور انگلیوں سے کی جاتی ہے لیکن اس میں ہل کی علامت کوئی نہیں۔ اس سرزمین میں اب صرف پانچ دریا ہیں اسی لیے ان کا نام پنجاب (پنج آب) پانچ دریاؤں کی سرزمین ہے۔ قدیم زمانے میں سات بڑے دریا تھے جن میں دو یعنی گھگر اور سرسوتی سوکھ گئے ہیں۔ دریائے سندھ

میں قدرتی طغیانی آج بھی آتی ہے۔ سیلاب سے سیراب آراضیات اب بھی سب سے زیادہ پیداوار دیتی ہیں اگرچہ یہاں سیلابی مٹی کی تہ مصر سے پتلی اور کم زرخیز ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سندھ کے لوگوں نے سیلابی رقبے کو بڑھا لیا تھا۔ نہروں سے نہیں بلکہ پشتے بنا کر جو پانی کے بہاؤ کو روک لیتے تھے۔ یہ پشتے بعض اوقات موسمی ہوتے تھے۔ فاضل غلّہ فصل کاٹنے کے بعد ان بڑے دریاؤں کے چڑھاؤ یا بہاؤ کی طرف دونوں بڑی راجدھانیوں کو بھیج دیا جاتا تھا۔ جہاں بڑے بڑے گوداموں میں انھیں صاف اور تقسیم کرنے کا کام کیا جاتا تھا۔ تاجر اور جہازران محل نما عالی شان مکانات میں رہنے والے اور غریب گھروں میں رہنے والے اہل حرفہ جو ملک میں استعمال کے لیے اور ملک سے باہر فروخت کے لیے چیزیں بناتے تھے اور وہ مسکین و حقیر انسان جو شہر کو قابلِ رہائش بنائے رکھتے تھے۔ ان سب کی پرورش اسی فاضل غلہ سے ہوتی تھی۔ آثار بتاتے ہیں کہ اس فاضل غلہ کی مقدار ان شہروں کی بالکل ابتدا سے تقریباً خاتمہ تک ایسی حالت پر قائم رہی۔ وادیٔ سندھ کی ثقافت میں نہ کسی طرح کے نئے شہر پیدا ہوئے نہ مصر کی طرح شاہی خاندانوں کی کافی مشہور و معروف تبدیلیاں ہوئیں اور نہ اس کی کوئی حقیقی اور بھاری توسیع گنگا کے میدان میں ہو سکی جو وادیٔ سندھ ہی کی طرح زرخیز لیکن جنگلات سے ڈھکا ہوا تھا۔

3 - 3 - تہذیبِ سندھ کی امتیازی خصوصیات

اب مسئلہ یہ ہے کہ کوئی معقول قیاس اس باب میں قائم کیا جائے کہ فاضل اناج کو ان لوگوں سے جو اسے پیدا کرتے تھے کن طریقوں سے لیا جاتا تھا۔ اس مقصد کے لیے پہلے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ تیسرے ہزار سالہ عہد قبلِ مسیح میں مصر اور عراق عرب (میسوپوٹامیا) میں جو ترقیات رونما ہوئیں۔ ان سے وادیٔ سندھ کے شہروں کو کون سی چیز الگ تھلگ رکھتی ہے؟ اس کے بعد اس فرق کی وضاحت پیش کرنا وادیٔ سندھ کے معاشرہ کا خاکہ مرتب کرنے کا ایک طریقہ ہوگا۔

اس سلسلے میں پہلا نکتہ تو بتایا جا چکا ہے عظیم تبدیلیوں کی عدم موجودگی۔ یہ تمام شہر پوری طرح منصوبے کے تحت بنے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ دونوں کا نقشہ جہاں تک معلوم کیا جا سکتا ہے ایک ہی جیسا ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی اس عہد کے ٹھیک اختتام تک تبدیل نہیں ہوا۔ اور مہریں ایک ہی حالت پر قائم رہیں۔ حروفِ تہجی بھی ایک شکل پر جمے رہے۔ یہ بات تاریخی دور کے ہندوستان سے شدید تضاد رکھتی ہے جہاں حروف کی شکل ایک صدی سے دوسری صدی تک اتنی بدل جاتی تھی کہ مسودوں اور کتبوں کا زمانہ متعین کرنے کے لیے رسم الخط ایک کافی اچھا طریقہ ــــ اور بعض اوقات واحد معروف

طریقہ فراہم کرتا ہے۔ شہروں کی زمینی سطح مسلسل و مستقل طور پر بلند ہوتی جاتی تھی۔ ہوسکتا ہے کہ موہین جو دارو میں مکان کی زیریں منزلوں کی میعادی سیلابوں سے اونچا کرنے کے لیے مٹی سے بھر دیا گیا ہو اور پھر ان کے اوپر نئی منزلیں تعمیر کی گئی ہوں۔ کچھ مکان قدرتی طور پر خراب و خستہ ہو گئے اور ملبے کو ہموار کر کے اس پر دوبارہ تعمیر کیے گئے۔ سڑکوں کی سطح بھی اونچی کر دی گئی بایں ہمہ گلیوں سڑکوں کا نقشہ وہی قائم رہا۔ پہلی ہی دیواروں یا گھروں کے نقشہ پر بہت تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ مکانوں کی بلندی اور بڑھا دی گئی۔ اینٹوں کی سابقہ گول دیواروں پر کنوئیں اتنے اونچے بنا دیے گئے کہ کھدائی جب زیادہ گہری سطحوں تک پہنچ جاتی ہے تو یہ کنوئیں فیکٹری کی چمنیاں معلوم ہوتے ہیں۔ صرف آخری دور میں انحطاط اور بے ترتیبی کی علامات ملتی ہیں کچھ بلند تر سطح کے مکانات ناقص سامان سے اور بھدے ڈھنگ پر تعمیر کیے گئے ہیں اور سڑکوں کے نقشہ میں دخل انداز بھی ہوئے ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ شہر کا یہ حصہ اس وقت تباہ ہو چکا تھا۔ مٹی کے برتن پکانے کے آوے شہر کے حدود میں نمودار ہو گئے تھے۔ اس سے قبل کبھی ایسا نہیں ہوا تھا۔ اینٹوں کے بھٹے کہیں نہیں ملے۔ ان شہروں کی خوشحالی کے ہزار سالہ دور میں اینٹیں دور فاصلہ پر بنتی تھیں جہاں ایندھن آسانی سے میسر تھا اور اس کے بعد دارالخلافہ تک گاڑیوں میں یا کشتیوں میں یا دریائی بہاؤ کی طرف بیڑوں پر بہا کر لائی جاتی تھیں۔ لکڑی ہمالیہ سے بڑے دریاؤں میں بہہ کر آتی تھی آخر میں جو مکانات بنے ان میں پرانا سامان دھوپ میں سکھائی ہوئی کچی اینٹوں کے ساتھ دوبارہ استعمال کیا گیا۔ سندھ کے ہزار سالہ عہد کے دوران مصر میں دوبارہ مکمل شاہی خاندان گذر چکے تھے۔ سمیریا کو عکاد فتح کر چکا تھا اور فرعون اعظم نے ایک سلطنت قائم کر ڈالی تھی جو اس کے جانشینوں کے دور میں ختم ہوئی۔ اس زمانے میں عراق عرب کے ہر ایک شہر کی ساخت میں اہم تبدیلی ہوئی لیکن ہندوستان میں ایسا نہیں ہوا۔

دوئم یہ کہ وادی سندھ کے شہروں میں ایک ممکن استثنا کے علاوہ کسی طرح کی عوامی یادگاریں یا نمود و نمائش کی چیزیں دو متوازی ثقافتوں کے مفہوم کے لحاظ سے موجود نہیں ہیں۔ کوئی بڑی جلسہ گاہ نہیں ہے اگرچہ موہنجو داڑو میں ایک ستر میٹر لمبا ہال موجود ہے جس میں ستونوں کے درمیان ایک تنگ راستہ یا غلام گردش ہے اور ممکن ہے یہ ہال عوامی استعمال کے لیے ہو۔ وہاں کسی طرح کے معروف کتبے مخروطی چوٹی والے مربع یا مستطیل مینار یا مجسمے قسم کے سرکاری فرامین نہیں ہیں۔ نسبتاً متمول خوب پختہ اینٹوں کی سات فٹ موٹی دیواریں رکھتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ مکانوں کی کئی منزلیں تھیں۔ یہاں عمارت کو باقی پر ایسی فوقیت نہیں تھی جیسی کہ محل یا معبدوں کو دوسری ہم عصر ساحلی تہذیبوں کو حاصل تھی۔ مکانات کی

سڑک کی طرف والا حصہ جہاں تک دیکھا جا سکتا ہے سادہ اور غیر مزین دیواروں پر مشتمل ہوتا تھا۔ کبھی کاری تصویر کشی، روغنی چمک دار ٹائلیں، خاص طور کے سانچوں میں بنی مختلف تصاویر والی اینٹیں، پچی کاکام اور آراستہ دروازے تک مفقود دیکھے۔ مکان میں داخل ہونے کا راستہ ایک بغلی گلی میں سے ہوتا تھا اور دروازہ اتنا تنگ ہوتا تھا کہ مضبوطی سے بند کرنے میں آسانی ہو۔ یعنی گھروں کے اندر رکھی ہوئی دولت کا اس زبردست نمود و نمائش سے کوئی تعلق نہ تھا جو معبدوں یا فوجی فتوحات کے تزک و احتشام سے وابستہ سمجھی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی جمع شدہ خزانے قزاقوں یا سماج دشمن عناصر سے محفوظ نہیں تھے۔ شہر پر جیسی بھی حکومت تھی اس کے پاس قابل اعتماد پولیس کے انتظامات نہیں تھے۔

اب ہم تیسری امتیازی خصوصیت پر آتے ہیں۔ یعنی جنگی نظام کی حیرتناک کمزوری۔ موہنجوداڑو میں، جو ہتھیار ملے ہیں وہ نفیس اوزاروں کی بہ نسبت کمزور ہیں۔ نیزے بہت پتلے ہیں۔ جن میں مضبوطی کے لیے کوئی چیز نہیں لگائی گئی۔ نیزے کا پھل پہلے ہی پرزور حملے پر مڑ جاتا ہوگا۔ تلواروں کا تو نشان ہی نہیں۔ مضبوط چاقو اور پستو لچے تو اوزار ہیں ہتھیار نہیں۔ "تیر انداز" ایک تصوراتی علامت بن گیا ہے لیکن تیروں کا پیکان کانسے کے نہیں بلکہ صرف پتھر کے تھے۔ جو بھی حکومت عوام کو قابو میں رکھتی تھی اسے کوئی زیادہ طاقت کا استعمال نہیں کرنا پڑتا تھا۔ ہر ایک شہر کے ایک پہلو پر "قلعے" کا ایک اونچا ٹیلا سا نظر آتا ہے۔ ہڑپا میں اس کو بعد کے زمانے میں مستحکم بنا دیا گیا تھا۔ اس سے پہلے ایک میٹر اونچی مصنوعی چبوترے پر یہ غیر مستحکم عمارتوں کا ایک سلسلہ تھا۔ چبوترے کے پہلوؤں پر اوپر تک ڈھلواں راستے بنے ہوئے تھے جن سے خاص رسوم کے موقعے پر آسانی سے چڑھا جا سکتا تھا لیکن دفاع یا حفاظت کو یہ چیز بالکل تباہ کر دیتی تھی۔

وادیِ سندھ میں تغیر و تبدل کا فقدان محض کاہلی یا قدامت پرستی کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس کے وجود زیادہ گہرے تھے۔ بات یہ تھی کہ لوگ دانستہ طور پر نئی باتیں سیکھنے سے اس وقت بھی انکار کرتے تھے جب کہ بدعت و جدت سے معاملات بڑی حد تک بہتر ہو سکتے تھے۔ تاجروں کو بابل اور سومیریا (سمیریا) کی نہری آب پاشی کا یقینی طور پر علم تھا لیکن وادیِ سندھ کے علاقے کے کسی بڑائی فوٹو آب پاشی کے جدید انتظامات سے قطع نظر نہروں کا کوئی وجود منظر نہیں آتا۔ کانسے کی کھلی ڈھلائی کا بسولہ بطور اوزار استعمال ہوتا رہا۔ حالانکہ کلہاڑی اور تیشہ جس میں چوبی دستے کے لیے ایک خانہ یا سوراخ بنا ہو یقیناً وادیِ سندھ کے کاریگروں کی صنعتی استعداد سے باہر نہیں تھے۔ موخر الذکر اوزاروں کے نمونے اوپر کی تہوں میں ملتے ہیں اور بلاشک و شبہ شمال مغربی حملہ آوروں سے تعلق رکھتے ہیں جن کی قبروں میں ہندوستان سے

باہر یا اوزار پائے جاتے ہیں۔ یہی حال زیادہ کارگر اسلحہ مثلاً تلواروں کا ہے۔ یہ تمام چیزیں ثقافتِ سندھ کے لیے بیگانہ ہیں۔ ایسے شہروں کا جن کا پیش رو کوئی شہر نہیں تھا اس قدر اچانک گویا ایک صدی کے اندر اندر درجہ صفر سے ترقی کرکے معراجِ تکمیل کو پہنچ جانا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس کی ترغیب باہر سے ملی ہے۔ تغیرات سے ناآشنا مستقل استحکام اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ زندگی کی جس شکل و صورت کا ارتقا ہو چکا تھا وہ مقامی حالات کے لیے سازگار تھی اور خود اس ارتقا کی رفتار اس قدر تیز تھی کہ علاقہ سندھ کے مغرب اور شمال کی طرف بلوچستان میں جن قبل تاریخی دیہات کے کھنڈر پائے جاتے ہیں۔ ان کے بتدریج عروج سے زندگی کی یہ ارتقا یافتہ شکل پیدا نہیں ہو سکتی تھی۔ بلوچی قسم کے بہترین ہڑپا شہر سے ذرا نیچے ملتے ہیں لیکن شہر میں نہیں شہروں کی تعمیر کرنے والے بیرونی تارکین وطن نے بڑی تعداد میں حملہ نہیں کیا۔ وادیِ سندھ کا فنِ تعمیر اور اس کی عام تکنیک مخصوص اور امتیازی انفرادیت رکھتی ہے۔ کسی دوسرے بڑے پیمانے کی شہری ثقافت مثلاً سومیریا سے مستعار نہیں ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے۔ سمیریائی قسم کی دو قدیم مہریں (غلغیش اور خنقید و سے متعلق) وادیِ سندھ میں دریافت ہوئیں جو مقامی سندھی تکنیک سے بنائی گئی ہیں جہاں تک اس بات کا تعلق ہے خود اہل سمیریا بھی دجلہ و فرات کے دریائی ساحلوں کے لیے ملکی نہیں تھے۔ بلکہ شروع میں کسی پہاڑی علاقے سے آئے تھے ان کے بڑے بڑے خاص معبد کچی اینٹوں کے ستر فٹ یا اس سے زیادہ اونچے چبوتروں پر بنائے گئے تھے جو دراصل مصنوعی پہاڑ تھے اور زگورہ (Ziggurat) کہلاتے تھے۔ اہل بابل کا ایک پر تسلط مندر کا برج کئی منزلہ مینار قسم کی اونچی عمارت تھی سیڑھیاں باہر کی طرف ہوتی تھیں اور عبادت گاہ اوپر ہوتی) عراق و عرب (میسوپوٹامیہ) میں سب سے نچلی شہری تہوں کے نیچے جو قدیم برتن پائے جاتے ہیں وہ پانچویں ہزار سالہ عہد قبلِ مسیح کے ان کسانوں سے تعلق رکھتے ہیں جو ایرانی حدب یعنی جرمو کے مقام پر رہتے تھے۔ یہی حال مصر کی اوّلین سلطنتوں کی تشکیل ان لوگوں کی مرہونِ منت نظر آتی ہے جو باہر سے آئے تھے۔ مصر میں (جبل الارک کے مقام پر) ایک قبل تاریخی غیر معمولی چاقو کا دستہ دریافت ہوا ہے جس پر ایک پہلوان کو دو ببر شیروں کا گلا گھونٹ کر ہلاک کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ یہ تصویر بھی غلغیش والی مہر سے مشابہ ہے۔ اگرچہ اس کا زمانہ نیل کے شہری ارتقا کا بہت ابتدائی دور ہے۔ لیکن ایک خاص فرق یہ ہے کہ یہاں شیر کو مارنے والا ایک ایسا لمبا چغہ پہنے ہوئے جو مصری لوگ کبھی نہیں پہنتے تھے۔ سمیریا اور ہندوستان کے شیر افگن مادرزاد برہنہ تھے۔ درحقیقت اس طرح کے غیر ملکی محرکات اس امر کی کھلی ہوئی علامت ہیں کہ ان عظیم ثقافتوں کے تخم باہر

سے آئے ۔ بایں ہمہ جن دریائی وادیوں کی تین ثقافتوں کا موازنہ ہم نے کیا ہے انھوں نے جب اپنی اپنی جگہ وسعت پائی تو اپنے سازگار مگر یکسر مختلف مقامی حالات کے باعث تین ایسی تہذیبوں کی شکل اختیار کی جو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ نوعیت کی تھیں۔

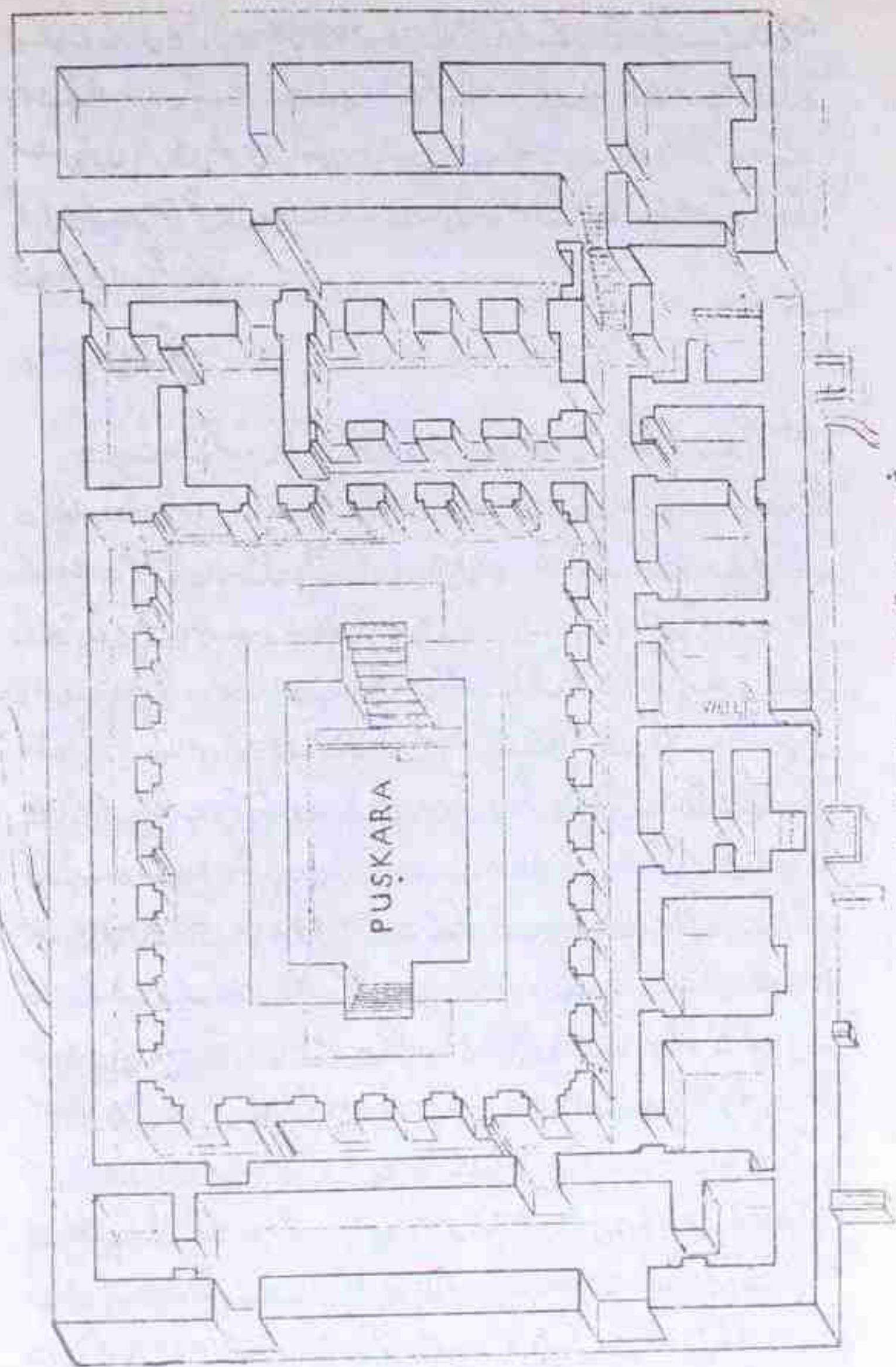
اس امر کی بہترین تشریح کچھ اس طرح معلوم ہوتی ہے۔ ان طاقتور دریائی ثقافتوں کا جن لوگوں نے آغاز کیا وہ کسی محدود ترقی یافتہ مقام یا مقامات سے آئے تھے۔ محدود اس اعتبار سے کہ ان کے نامعلوم ابتدائی وطن میں کہیں بھی کسی طرح کی توسیع کی گنجائش نہیں تھی اور ترقی یافتہ اس لیے کہ یہ تینوں قدیم اور عظیم تہذیبیں زراعت، خشت سازی، مکانات کے تعمیر و خوش ترتیبی اور قدرے فوجی تکنیک سے واقف معلوم ہوتے ہیں۔ آخری چیز کی ضرورت دو وجہوں سے تھی۔ بعض اوقات پانی تک رسائی حاصل کرنے کے لیے لڑنا پڑتا تھا۔ صحرا کے درمیان بہتے ہوئے دریاؤں کی وادیوں میں جو زرخیز سیلابی مٹی سے بنی تھیں محض زراعت کی موجودگی میں غذا جمع کرنے والوں کو کسان دیہاتیوں میں تبدیل کرنے کے لیے کافی نہیں ہوتی تھی۔ ہندوستان میں بھی بعد کے مرحلوں میں تبدیلی کے اس سلسلے کا بار بار سامنا کرنا پڑا تھا۔ غذا پیدا کرنے والے ہمیشہ ہی غذا جمع کرنے والوں سے زیادہ تیزی کے ساتھ بڑھتے تھے اور زیادہ سے زیادہ غیر علاقے پر قابض ہو جاتے تھے۔ اس کے نتیجہ میں فطری طور پر ان دونوں گروہوں کے درمیان مسلح تنازعہ کی نوبت آگئی۔ ایسی صورت حال میں کسی نہ کسی منزل پر یہ بات ناگزیر طور پر دریافت ہو گئی کہ زیادہ مزدوروں کی جو ضرورت لاحق ہے اس کو ہتھیاروں کی طاقت سے یعنی لوگوں کو غلام بنا کر بڑی تیزی سے پورا کیا جا سکتا ہے۔

نسل انسانی کی بالکل ابتدائی ثقافتوں کی ممکنہ اصلی شکلیں یا کم سے کم ان کے ابتدائی نمونے اناطولیہ کتال ہیوک کے مقام پر یا فلسطین میں جریکو کے مقام پر ساتویں ہزار سالہ عہد قبل مسیح تک پائے جاتے ہیں۔ پہلے مقام پر ایک چھوٹا سا قصبہ تھا جس کی آبادی خاصی گنجان ہوئی تھی اور جس میں مداخلت کاروں کا راستہ سلسلہ وار سیڑھیوں کو اوپر کھینچنے سے بند کر دیا جاتا تھا۔ ٹوکریاں بنانے کے کام سے مٹی کے برتن بنانے کا فن اُبھر رہا تھا۔ پتھر کی مورتیاں بنائی جاتی تھیں اور ان کی پرستش ہوتی تھی۔ برتن سازی سے قبل "حجرات خورد" کے زمانے میں بھی جیریکو میں پتھر کے بڑے بڑے ٹکڑوں سے بنا ہوا ایک حیرتناک مینار موجود تھا جس کو دفاعی مقصد کے لیے مستحکم بنایا گیا تھا۔ یہ مینار پانی کے چشمے کی حفاظت کرتا تھا جو اس خشک علاقے میں پانی کے حصول کا واحد ذریعہ تھا۔ ان دونوں مقامات میں سے کوئی بھی وادیِ نیل میسوپوٹامیہ اور وادیِ سندھ کی تہذیبوں کا سرچشمہ ہونے کا امکان نہیں رہتا۔ کوئی ایسی چیز دریافت نہیں ہوئی جو ان کے درمیان براہ راست تعلق ظاہر کرتی

ہو۔ ان کے درمیان جو زمانی اور مکانی خلا حائل ہے اس کو آثار قدیمہ کے ذرائع سے پُر کرنے میں ابھی بہت وقت لگے گا۔ بہر حال ایک چھوٹے پیمانے پر کاشت کرنے والے فرقوں کی ایسے مقامات پر موجودگی جو مسلسل ترقی پاکر بڑی شہری ریاستوں میں تبدیل ہونے کی صلاحیت سے محروم تھے ایک ایسے تخم کی حیثیت رکھتی تھی جو آنے والے زمانے میں دریائی ساحلوں کی شاندار تہذیبوں کی بالیدگی کے لیے لازمی اور ناگزیر تھا۔

4-3 سماجی تعمیر

وادیِ سندھ کے شہروں میں جس قسم کا معاشرہ پایا جاتا تھا اس کے متعلق کچھ بتانے کی کوشش سے پہلے ان دونوں شہروں کی ایک اور مشترک خصوصیت کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔ بہتر طور سے مکانات کے مجموعے سے ملحق لیکن امیروں کی رہائش گاہوں سے نمایاں طور پر الگ تھلگ دس میٹر اونچے کچی اینٹوں کے چبوترے پر قلعے کا ٹیلہ ہے۔ یہ ٹیلہ دونوں شہروں میں ایک ہی جسامت اور مستطیل شکل کا ہے۔ ہڑپا کا ٹیلہ اب تباہ ہوگیا ہے کیونکہ موجودہ زمانے میں اس کو کھود کر اینٹیں نکالنے کے لیے ایک کھان کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اس کے برخلاف موہنجو دارو میں اس تعمیر کے ایک حصے پر ایک بدھ استوپ کی یادگار ابھی تک قائم ہے جو تقریباً دوسری صدی عیسوی کی ہے۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ ٹیلے پر عمارتوں کی ترتیب اور نقشہ دونوں جگہ ایک ہی تھا تو یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ ان عمارتوں کا اصلی و ابتدائی مقصد عوامی تھا فوجی نہیں تھا۔ جو فوجی استحکامات کیے گئے تھے وہ بعد میں ہوئے۔ موہنجو دارو میں عمارتوں کے اس مجموعے میں ایک کھلے ہوئے صحن کے گرد بہت سے کمروں والی ایک عمارت اب بھی موجود ہے جس کی شروع میں کئی منزلیں تھیں اور اس صحن میں تینتیس فٹ لمبا انتیس فٹ چوڑا اور آٹھ فٹ گہرا ایک مستطیل حوض ہے۔ اس کے پہلو کی دیواروں میں اینٹیں بڑی خوبصورتی سے لگائی گئی ہیں اور اینٹوں کی ہر دو قطاروں کے درمیان رال کی واٹر پروف تہہ جمائی گئی ہے۔ ہر سرے پر سیڑھیاں ہیں جن پر پہلے لکڑی کے تختے لگے ہوئے تھے۔ یہ سیڑھیاں حوض کی تہہ میں جاتی ہیں۔ غالباً حوض کو صاف کرنے کے لیے ایک بہت عمدہ بنی ہوئی نالی کے ذریعہ پانی کو باہر نکالا جاسکتا تھا۔ ایک کنوئیں سے بڑی مشقت سے پانی کھینچ کر "حمام" کو بھرا جاتا تھا۔ یہ کنواں صحن سے ملحق ایک کمرے میں تھا، باقی کمروں میں دروازے ہیں جو ایک دوسرے کے سامنے نہیں۔ بعض میں اوپر کی منزل یا منزلوں تک جانے کے لیے زینے ہیں۔ "عظیم حمام" صرف جسمانی صفائی کے مقصد کے لیے نہیں ہوسکتا تھا کیونکہ ہر گھر میں نہایت

شکل 7

عمدہ غسل خانے اور اچھے کنوئیں تھے اور دریائے سندھ قلعے کے ٹیلے کے پاس سے ہی گذرتا تھا۔ اصل مقصد
غالباً کوئی بڑی مذہبی رسم ہوگی جس کو یہاں کے باشندے نہایت ضروری سمجھتے تھے۔ ابتدائی اصل مقصد
کافی اچھی طرح معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اگر بعد کے مگر قدیم ہندوستانی ادب میں پائے جانے والے اسی طرح
کے مذہبی حوضوں کا مقابلہ اس "حمام" سے کیا جائے۔ سنسکرت میں ایسے حوض کا نام پشکر یعنی کنول کا "تالاب"
ہے اس طرح کے مصنوعی تالاب عہد تاریخ میں مسلسل بنائے جاتے رہے۔ پہلے آزادانہ طور پر الگ ہی بنتے
تھے لیکن بعد میں مندروں کے ساتھ بننے لگے اور اب بھی یہ اس طرح بنائے جاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے
کہ ایک قدرتی "کنول" کا تالاب کافی نہیں سمجھا جاتا۔ مذہبی اشنان اور مذہبی تطہیر کے علاوہ ابتدائی
زمانے میں بادشاہوں اور مہنتوں کے عہدہ یابی کی مذہبی رسم کے لیے ایسی "پشکروں" کی ضرورت تھی۔ یورپ
میں مقدس پانی بادشاہ پر ملا جاتا تھا لیکن ہندوستان میں راجہ پر چھڑکا جاتا تھا۔ مزید براں تالابوں
کی سیڑھیاں (زمانۂ حال کی زبان میں گھاٹ) تیرتھ استھانوں کی خصوصیت ہیں۔ سفر زیارت کے
ایک مقدس مقام کے لیے لفظ "تیرتھ" کا استعمال ہی یہ مفہوم رکھتا ہے کہ ابتدائی عہد میں پانی کو چل کر
پار کرنا پڑتا تھا۔ موہنجو دارو کے عظیم حمام کی یہ دو خصوصیات اس کا رشتہ بعد کے دو مقدس تالابوں
سے جوڑتی ہیں۔ لیکن قدیم ترین حوالہ جات میں "پشکر" کا ایک تیسرا کام بھی بتایا گیا ہے جو اس کا رشتہ
قدیم ابتدائی زمانہ کی رسوم افزائش نسل سے جوڑتا ہے۔ یہ کنول کے تالاب عام طور پر ایک خاص قسم
کی آبی دیویوں یا آبی جادوگرنیوں کی مسکن تھے جن کو اپسرا کہتے تھے۔ "اپسرائیں" بے پناہ حسین عورتیں
بیان کی جاتی ہیں جو مردوں کو لبھا کر اپنے ساتھ شامل کر لیتی تھیں اور انجام کار اپنے ان پرستار سورماؤں
کو تباہی تک پہنچا دیتی تھیں۔ یہ نہاتی ہوئی حسینائیں نغمہ و رقص میں بھی کمال رکھتی تھیں۔ یہ نیم دیویاں
اپنے الگ الگ انفرادی نام رکھتی تھیں اور ان میں سے ہر ایک کسی خاص مقام سے متعلق تھی۔ بہت
سے قدیم ہندوستانی شاہی خاندانوں کے متعلق یہ مانا جاتا تھا کہ ان کی نسل چند خاص اپسراؤں "اور
کسی سورما کے عارضی اختلاط سے شروع ہوئی۔ "اپسرائیں" کسی شخص کو شادی کے ذریعہ خاوند
بنا کر مستقل ازدواجی زندگی بسر نہیں کر سکتی تھیں۔ اسی سے اس "عظیم حمام" کے کمروں کی عجیب و غریب
تعمیر کا راز حل ہوتا ہے۔ یہ اس پوجا یا مذہبی رسم کا حصہ تھا کہ مرد نہ صرف یہ کہ مقدس پانی میں اشنان کریں
بلکہ جس دیوی ماتا سے قلعہ منسوب تھا اس کی نمائندگی کرنے والی خادمان کے ساتھ مباشرت بھی کریں۔
یہ کوئی دور از کار بات نہیں۔ سومر اور بابل میں اشتر کے معابد اسی طرح کی رسوم رکھتے تھے جن میں
سر برآوردہ خاندانوں کی لڑکیوں کو بھی شریک ہونا پڑتا تھا۔ خود دیوی اشتر بیک وقت ایک

ابدی دوشیزہ بھی تھی اور ایک فاحشہ بھی۔ وہ ایک دیوی ماتا تھی لیکن کسی دیوتا کی بیوی نہ تھی۔ وہ دریا کی بھی دیوی تھی قلعے کا ٹیلہ درحقیقت وادیٔ سندھ میں وہی حیثیت رکھتا تھا جو میسوپوٹامیہ میں "زگورہ" کو حاصل تھی۔ دیوی ماتا کے وجود کی تصدیق سرخی مائل مٹی کی چھوٹی چھوٹی مگر ہیبتناک مورتیوں سے ہوتی ہے جن میں عورتیں پرندوں کا بھاری مصنوعی چہرہ لگائے ہوئے دکھائی گئی ہیں جو سر کو بالکل چھپاتی ہیں۔ یہ مورتیاں سندھی ثقافت سے قبل کے دیہات کے کھنڈروں میں اور خود اس کے دو شہروں میں پائی جاتی ہیں۔ یہ محض کھلونے یا گڑیاں نہیں ہیں بلکہ کسی دیوی کی شبیہ ہیں جو موت اور ولادت پر حکومت کرتی تھی۔ اسے بڑے بڑے مجسموں کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اس کی طرف سے اس کے مذہبی پرستار تمام ضروری رسمی فرائض مورتی کے بغیر ادا کر دیتے تھے۔

اب میسوپوٹامیہ (عراق عرب) اور مصر کی صورتِ حال کا موازنہ کرنا ہے فرعون منہ لفظی اعتبار سے ایک الوہی فرماں روا ہوتا تھا۔ ملک کا آقائے مطلق۔ فی الواقع وہ صرف بے شمار مسلح امرا کی ایک جماعت اور مذہبی پیشواؤں کی اس سے بڑی جماعت کی مدد سے حکومت کر سکتا تھا۔ دریا کی تنگ وادی میں اس کی حکومت ایک نہایت ضروری کام انجام دیتی تھی۔ غذا کے علاوہ جتنے کچے مال کی ضرورت ہوتی تھی مثلاً کھرّی یکی دھات یا کچی دھات وغیرہ اس کو شدید اور بعض اوقات فوجی کوشش سے باہر سے درآمد کرنا پڑتا تھا۔ درآمد کے بعد اس کی مناسب تقسیم ضروری تھی۔ انفرادی طور پر دیہات خود یہ کام نہیں کر سکتے تھے کیونکہ مال کی تقسیم کسی جھگڑے کے بغیر کرنا لازم تھا۔ یہ تمام نگرانی اور تقسیم۔ اور اگر ضرورت پڑے تو ایک جارحانہ جنگ بھی فرعون کے بنیادی فرائض میں شامل تھی۔ یہی حالات ہیں جن کے باعث ہر اس چیز (مثلاً اہرام) کی تعمیر جس کا تعلق فرعونی حکومت یا فرعونی یادگار سے تھا۔ نہایت شاندار پیمانے پر اور صرفِ کثیر سے کی گئی۔ چونکہ اس طرح کی کوئی چیز وادیٔ سندھ میں نہیں اس سے لازمی یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ وہاں الوہی جنگجو بادشاہوں کے خاندانوں کا دورِ حکومت کبھی نہیں ہوا۔ یہ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ کسی محل کے نشانات شناخت نہیں ہو سکے ہیں اور وادیٔ سندھ میں جو ہتھیار پائے گئے وہ غیر معمولی طور پر تعداد میں کم اور کمزور تھے۔ موہنجوداڑو یا ہڑپا میں عظیم الشان فاتحین کی کوئی یادگاریں نہیں ہیں۔ بعض ممتاز برطانوی ماہرین آثریات کا خیال ہے کہ یہ دونوں شہر ایک ہی سلطنت کے شمالی اور جنوبی دارالحکومت تھے۔ یہ خیال محض مصر کی مثال کے پیشِ نظر ہی قائم نہیں کیا بلکہ اس کی وجہ یہ احساس بھی ہے کہ ہندوستان میں اتنی ترقی یافتہ کوئی چیز برطانوی سامراج کے مانند کسی طاقتور سامراج کا ہی نتیجہ ہو سکتی تھی۔ اس رائے پر مزید اظہارِ خیال کی

ضرورت تھی۔

میسوپوٹامیہ کی ثقافت وادیِ سندھ کی تہذیب کے قریب تر تھی اہلِ مصر کے برخلاف میسوپوٹامیہ کے باشندوں کو معاشیاتی بقا کے لیے غیر ملکی فتوحات کی کوئی ضرورت نہیں تھی اور اشیا کی اندرونی تقسیم کے لیے ایک طاقت ور مرکزی حاکمیت اس قدر ضروری تھی۔ عراق و عرب میسوپوٹامیا کی معیشت میں تجارت کا نسبتاً زیادہ اہم حصہ تھا (مشرق اور مغرب دونوں سمتوں میں اور ساتھ ہی افریقی ساحل پر بھی) لیکن اگر عراقی شہر میں متعدد معابد تھے۔ جن میں ہر ایک معبد زمین کا مالک تھا اور تجارت میں حصہ لیتا تھا تو اس کے برعکس وادی سندھ میں ایک ہی "زگورہ" (پہاڑی) قسم کا ٹیلہ تھا جس کے علاوہ کسی اور طاقت ور یا ممتاز و اعلا مذہبی مرکز کا نشان نہیں ملتا جو عام لوگوں کے لیے ہو خواہ مختلف گھروں یا خاندانوں میں کوئی بھی طریقِ پرستش رہا ہو۔ میسوپوٹامیہ کے تاجر بڑی ممتاز و نمایاں حیثیت کے انسان تھے۔ ان کے پاس زمین، غلام، جانور، ساز و سامان سب کچھ اور بہت کچھ تھا۔ لیکن ان کے مکان وادیِ سندھ جیسے شاندار پیمانے پر صرف کثیر سے نہیں بنائے گئے تھے اور ان میں حفظانِ صحت کے انتظامات نہایت حقیر و ناقص تھے۔ ہمیں ان کے قوانینِ وراثت معاہدات، قرضہ جات اور رہن نامہ جات کا خاصا علم ہے لیکن وادیِ سندھ کی کوئی ریکارڈ تباہی سے نہیں بچے۔ یہ بات واقعی ایک معمہ ہے کہ سندھ کے تاجروں نے مٹی کی تختیوں پر لکھنا عراقی تاجروں سے کیوں نہیں سیکھا۔ جن کے ساتھ ان کی تجارت تھی انھوں نے کیوں بہتر غیر ملکی اوزاروں سے کام شروع نہ کیا؟ کیوں نہیں آب پاشی اور گہری قلبہ رانی کو زراعت کے لیے استعمال نہ کیا؟ ان میں سے بعض نے دریائے فرات کے قریب زبردست فصلیں ضرور دیکھی ہوں گی۔ اس کا جواب یہی ہے کہ وادیِ سندھ کے تاجر کو ان ترقیوں سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہو سکتا تھا اور اس جواب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زمین مجموعی حیثیت سے یقیناً بڑے مندر اور اس کے پروہتوں کے زیرِ ملکیت اور براہِ راست زیرِ انتظام تھی۔ ایک دفعہ اپنے منصب پر قابض ہونے کے بعد وہ قدیم ترین پروہتوں کے طریقہ پر عمل کرتے ہوئے تمام بدعتوں اور جدتوں کو روکنے پر تُل جاتے تھے۔ ان کے لیے تبدیلی ضروری نہیں تھی۔ اور تاجروں کے لیے تبدیلی سود مند تھی۔ میسوپوٹامیہ میں ایک مضبوط غیر مذہبی حکمراں "اشکو" تھا جو جنگ میں شہری کی فوج کی قیادت کرتا تھا اور جو آخر کار ایک الوہی یا نیم الوہی بادشاہ بن گیا۔ وہ خود اپنے شہر کے مندر کے انتظام میں بہت زیادہ دخل نہیں دیتا تھا۔ لیکن مقبوضہ شہروں میں جو چاہتا کرتا تھا۔ سندھ کے علاقے میں اس طرح کے بادشاہ کے وجود کی بھی کوئی شہادت نہیں ملتی۔

بادشاہت ناگزیر نہیں تھی۔ ابتدائی پیدا کرنے والے خود ہی فاضل غذا حوالہ کر دیتے اور زیادہ مسلح طاقت استعمال کرنے کی ضرورت نہ ہوتی تھی۔ وادیِ سندھ کے سماج کی نظریاتی طاقت مذہب تھا نہ کہ جوانمردی یا تشدد۔ ہندوستان کے باب میں یہی بات کئی مراحل پر دہرائی جاسکتی ہے۔ تاریخ کا نقشہ یوں تھا کہ پُرامن مذہبی جمود کا ایک دور آتا تو اس کے بعد جنگ، حملہ، فتح یا طوائف الملوکی کے دور آتے اور اس طرح باری باری یہ سلسلہ جاری رہتا۔ وادیِ سندھ میں مذہبی جمود کا زمانہ طویل و مستحکم تھا۔

تاجر محل نما مکانات کی موٹی بھاری دیواروں کے درمیان اپنی دولت کے انبار لگا سکتے تھے لیکن کوئی ایک ایسا مکان نہیں تھا جسے واقعی محل کہا جاسکے۔ ایک بھی ایسا نہیں جو وسعت و اہمیت میں باقی سب پر فوقیت رکھتا ہو۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ سندھی تاجروں پر ٹیکس ہلکے تھے اور عراق کی بہ نسبت خالص منافع یقینی طور پر بہت زیادہ ہوتا تھا۔ کوئی بادشاہ خود ان کے سر پر ایک بڑے حصہ دار کی حیثیت سے سوار نہیں کرتا تھا جو بیشتر منافع کو ہضم کر جائے۔ دوسری طرف ان کے وہاں پولیس کی حفاظت کا کوئی انتظام یا تو موجود ہی نہ تھا یا تھا تو بہت ناقص۔ اس لیے ان کو انفرادی طور پر اپنی اور اپنے خزانوں کی حفاظت خود ہی کرنے کے لیے اپنے مکانات کو اس مخصوص قسم کے مضمحل کن بھاری بھرکم اور معرّا طرز پر تعمیر کرنے پڑتے تھے جس کا تذکرہ ہم پہلے کر چکے ہیں۔ شہر کے خاتمے سے پہلے بھی لٹیروں اور قزاقوں کا شہر کے اندر سرگرم ہونا کھدے ہوئے کھنڈروں سے ظاہر ہوتا ہے۔ تاجروں کا حساب کتاب شاید کپڑے، کھجور کے پتے یا ایسی کسی تلف ہو جانے والی چیز پر لکھا جاتا ہوگا لیکن محدود مقامی لین دین کے پیش نظر انھیں بہت سے تحریری حساب کتاب کی ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ حافظے سے کام چل سکتا تھا۔ یہ بات بعد کے ہندوستانی سماج کی بھی ایک خصوصیت ہی جب کہ زبانی معاہدوں کا پورے طور پر احترام کیا جاتا تھا اور غیر ملکی اسے دیکھ کر حیران رہ جاتے تھے۔

اناج کی جمع تقسیم بڑے مندر کا کام تھا غلے کے گودام قلعے کی ملکیت ہوتے تھے اور انھیں عمارتوں کا حصہ ہوتے تھے یا قریب ہوتے تھے۔ اناج کی صفائی تیاری وغیرہ ان لوگوں کا کام جو ملحق کوارٹروں میں رہتے تھے۔ یہ کوارٹر ایک ہی مگر قدرے حقیر نمونے پر بنائے گئے تھے۔ یہ لوگ غالباً مندر کے غلام تھے اسی قسم کے غلام جیسے میسوپوٹامیہ میں قلعہ (دیاگلو) کے نام سے معروف تھے۔ صنعتی کاموں میں مندر کسی حد تک شرکت کرتا تھا یہ بات معلوم نہیں لیکن غیر ملکی متوازی مثالوں سے بھی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ مندر کی شرکت بھرپور رہی ہوگی۔ لیکن یہ چیز قابلِ غور ہے کہ تاجروں کی مہروں پر کسی دیوی کا نقش موجود نہیں۔ جن جانوروں کی علامتی نشان کے طور پر منتخب کیا گیا ہے وہ سب کے سب مذکر ہیں۔ مہروں پر

بہت کم انسانی شکلیں بنائی گئی ہیں ان میں بھی جن کو پہچانا جا سکتا ہے وہ سب مرد ہی معلوم ہوتے ہیں اس کے ایک
ممکن معنی یہ ہیں کہ تاجروں نے اپنی ثانوی مذہبی مسلک موضوع کر لیے تھے جن میں دیوی ماتا براہِ راست
کوئی حصہ نہیں رکھتی تھیں۔ اگر واقعی ایسا ہے تو یہی بات تجارتی منافع پر بھی مالیہ اراضی کے برعکس صادق
آئے گی۔ بس یہی تقریباً وہ آخری حد ہے جہاں تک ہم سندھ کی ثقافت کے متعلق تحقیقی قدم بڑھا سکتے ہیں
اتنا تو ظاہر ہی ہے کہ نظام زیادہ نہیں پھیلا۔ سندھ کی نو آبادیاں شمال میں اور ساحل پر بہت کم اور چھوٹی ہیں۔
خالص شہری آبادی تو تیسرے ہزار سالہ عہد قبلِ مسیح کے اختتام پر اور کم ہو گئی تھی۔ وادیٔ سندھ کی ثقافت کا
کتنا حصہ شہروں کی آخری تباہی کے بعد باقی رہا یہ ایک منطقی سوال ہے یقیناً کاریگری اور تجارت سے جس کا تعلق
تھا وہ بہت کچھ باقی رہا۔ بعد کے ہندوستان میں وزن اور بظاہر پیمائش کے پیمانے (پیمائش کا مسئلہ
پوری طرح واضح نہیں) اکثر وہی رہے جو موہنجو دارو اور ہڑپا میں تھے۔ لازمی طور پر کچھ نہ کچھ اساطیر و
روایات بھی باقی رہی ہوں گی مثلاً "سیلاب" کی ہندوستانی کہانی۔ سمیریا و بابل اور انجیل کے نمونے کا
عالم گیر طوفان۔ یہ کہانی بعد کے زمانے کے۔ شروع کے نہیں۔ سنسکرت محفوظات (Records
میں ملتی ہیں اور قدیم و جدید آریائی اور قبل آریائی خیالات کے اس ترقی پذیر باہمی انجذاب کی بہت سی
علامتوں میں سے ایک علامت جو بعض اوقات ہندوستانی ادب اور قانونی دستور و عمل کے متوقع
تسلسل کو الٹ دیتا ہے۔ یہ بات دیکھنے کی ہے کہ مصر میں ایک شاہی خاندان کے بعد دوسرا شاہی خاندان حکومت
کرتا چلا گیا لیکن مصری زندگی کے بنیادی تانے بانے اور نمونے میں کوئی گہری تبدیلی نہیں آئی۔ جو کچھ تبدیلیاں
بظاہر نظر آتی ہیں وہ دربارِ فرعون کی سطح پر نمودار ہوتی ہیں جن کا سبب یا تو یہ ہے کہ اچانک غیر ممالک میں
خام دھات کے نئے ذخیروں تک رسائی ہو گئی یا یہ کہ جنگ میں غیر ملکی غلام ایک بڑی تعداد میں قیدی بنا لیے
گئے۔ عوام کی زندگی زیادہ تر جوں کی توں ہی رہی۔ بیرونی حملہ آوروں میں سے بعض ا مصر تک میں بھی آریائی
لوگ تھے۔ میسوپوٹامیہ میں زبان اور طریق ہائے پرستش مسلسل حملہ آوروں کے ساتھ ساتھ بدلتے گئے لیکن
شہر بدستور قائم رہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ جیسے جیسے زمامِ حکومت سمیریا۔ بابل ، اسیریا یا ایران کے
ہاتھوں میں منتقل ہوتی رہی۔ اسی کے مطابق مرکز نقل بھی ایک شہر سے دوسرے شہر میں تبدیل ہوتا رہا۔
تہذیب کا خاتمہ تو بانجام کار محض اسی وقت ہوا جب آبپاشی کے نظام کو بے مرمت چھوڑ کر شکست و ریخت
کے سپرد کر دیا گیا اور اس طرح غذا پیدا کرنے والی زمین پھر ریگستان بن گئی وادیٔ سندھ کے شہروں کی مکمل تباہی
کا بھی صرف ایک ہی سبب ہو سکتا تھا زراعت کے نظام کا مکمل صفایا۔ چونکہ وہاں کوئی نہریں نہیں تھیں اس لیے
اس زرعی تباہی کے دو معنی ہوتے ہیں۔ اوّل یہ کہ جیسا اکثر ہوتا تھا ممکن ہے دریاؤں نے راستے بدل لیے ہوں اور

چیز نے شہر کو ایک بندرگاہ کی حیثیت سے تباہ کر دیا ہو اور غذا کی فراہمی کو برقرار رکھنا مشکل ہو گیا۔ دوئم یکنفاتحین اصلاً زراعت پیشہ نہیں تھے۔ انھوں ان پُشتوں کو توڑ ڈالا جن سے دریا کا مصنوعی سیلاب زیادہ وسیع زمین پر مٹی کی تہہ جما دیتا تھا۔ اس چیز نے غلہ کی پیداوار کے خاتمہ کا اعلان کر دیا اور اس کے ساتھ ہی ان شہروں کو بھی پیغامِ تباہی مل گیا جو ایک لمبی مدت کے جمود کی وجہ سے انحطاط پذیر تھے۔ اب جدید و قدیم کے امتزاج سے ایک حقیقی زندہ رہنے والے معاشرے کو ایک بار پھر ابھر آنا تھا۔

باب 4

آریہ

4-1 آریائی اقوام

سنسکرت میں اور اس زبان سے نکلی ہوئی بیشتر ہندوستانی بولیوں میں لفظ "آریہ" کے معنی ہیں "پیدائشی آزاد" یا "نجیب السیرت" یا "تین اعلیٰ ذاتوں کا ایک رکن" — یہ لفظ بہت سے دوسرے لفظوں کی طرح صدیوں کے دوران اپنے معنی تبدیل کرتا رہا۔ اگرچہ بعد کے زمانے میں عزت و احترام کی رسمی اصطلاح "جناب" کے ایک مترادف کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا لیکن انتہائی ابتدائی دور میں یہ کسی خاص قبیلہ یا قبیلوں کو ایک نسلی گروہ کی حیثیت دینے کے لیے بطور لقب استعمال ہوتا تھا۔ ہندوستان کی بیشتر تاریخیں ان قدیم آریوں ہی سے شروع ہوتی ہیں۔ کچھ مصنف تو ابھی تک اس نظریہ پر قائم ہیں کہ وادیِ سندھ کے لوگ بھی ضرور آریہ ہی تھے جس کی وجہ ان کا یہ بے جا حسن ظن ہے کہ ہندوستانی ثقافتی ترقی کی ہر ایک اعلیٰ ترین شکل لازمی طور پر ایک آریائی کارنامہ ہونا چاہیے۔ نازی حکومت اور اس کے سرکاری فلسفے نے لفظ "آریائی" کو جو بھیانک اور مکروہ معنی پہنا دیے تھے ان سے اس پراگندہ ذہنی میں اور اضافہ ہو گیا۔ فطری طور پر تو کسی قدر یہ شک و شبہ پیدا ہوتا ہے کہ درحقیقت کس طرح کے آریہ لوگ تھے بھی یا نہیں اور اگر تھے تو وہ کس قوم کے لوگ ہو سکتے ہیں۔

آریوں کی نمایاں ترین خصوصیت زبانوں کا ایک مشترک خاندان ہے اور یہ وہ واحد امتیازی خصوصیت ہے جو لوگوں کے ایک بڑے گروہ کو "آریہ" نام دینے کا جواز پیش کرتی ہے۔ یہ اہم زبانیں برِاعظم یوریشیا میں پھیلتی چلی گئی ہیں۔ سنسکرت لاطینی یونانی کلاسیکی آریائی زبانیں تھیں۔ لاطینی سے "رومانی زبانوں" (اطالوی، فرانسیسی، اسپینی، رومانی وغیرہ) کی جماعت جنوبی یورپ میں پیدا ہوئی۔ اس کے علاوہ ٹیوٹانی زبانیں (جرمن انگریزی سویڈش وغیرہ) اور سلافی زبانیں (روسی۔ پولستانی وغیرہ) بھی آریائی لسانی جماعت کی ذیلی جماعتیں ہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ ان تمام زبانوں میں بہت سی مختلف اشیا کے لیے جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان کا تقابل ان کی باہمی مشابہت کو ظاہر کرتا ہے لیکن غیر آریائی زبانوں میں ان اشیا کے لیے استعمال

ہونے والے الفاظ مختلف ہیں۔ یورپ میں فنی۔ ہنگاری اور بیکانی زبانیں آریائی زبانوں سے تعلق نہیں رکھتیں۔ عبرانی اور عربی زبانیں ممکن ہے کہ سمیریائی عہد تک کی قدیم ثقافتوں سے نکلی ہوں لیکن وہ سامی ہیں آریائی نہیں۔ ایک تیسری غیر آریائی لسانی جماعت چینی منگولی جماعت ہے۔ چینی، جاپانی، تبتی، منگولی اور دیگر بہت سی زبانیں شامل ہیں۔ یہ جماعت تاریخی اور ثقافتی اعتبار سے اہم ترین ہے اگرچہ ہندوستان کے لیے اس کی ایسی اہمیت نہیں۔ ہندوستانی آریائی زبانیں سنسکرت سے نکلی ہیں۔ اس طرح پیدا ہونے والی بولیوں میں سے ایک تو پالی تھی جو مگدھ میں بولے جانے کی وجہ سے مگدھی بھی کہلاتی تھی اور کچھ دوسری بولیاں بھی تھیں جنھیں پراکرت کا عام نام دیا جاتا ہے۔ ان سے ہی جدید ہندی، پنجابی، بنگالی، مراٹھی وغیرہ زبانیں نکلیں۔ لیکن ہندوستان میں بھی غیر آریائی اور ثقافتی لحاظ سے اہم بولیوں کی خاصی بڑی جماعت موجود ہے جس کی دراوڑی نسل کی زبانوں میں تامل، تلگو، کنڑا، ملیالم، ٹمو وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے علاوہ بے شمار لیکن چھوٹے چھوٹے قبیلوں کے محاورات ہیں۔ جو ہمیں ہندوستانی زبان کی قدیم ابتدائی شکلوں کے باب میں بہت بتاتے ہیں۔ کسی زمانے میں ان زبانوں کو ملا کر "آسٹرک" (Austric) جماعت قرار دیا جاتا تھا لیکن یہ اصطلاح اب بے معنی تسلیم کی جاتی ہے کیونکہ منڈاری، اراؤن، ٹوڈا وغیرہ میں بڑے فرق ہیں۔ اب بڑا سوال یہ ہے کہ زبانوں کی ایک برادری یا زبانوں کی ایک جماعت کا مشترک ماخذ کیا اس نتیجہ پر پہنچنے کا صحیح جواز ہو سکتا ہے کہ ایک آریائی نسل یا ایک آریائی قوم موجود تھی؟

یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ سکنڈے نیویا کے گورے باشندے اور کالے بنگالی ایک ہی نسل سے متعلق رکھتے ہیں۔ خواہ "نسل" کی اصطلاح کو کتنے ہی ڈھیلے معنی کیوں نہ پہنائے جائیں۔ اس لیے بعض نہایت ہی قابل یورپی ماہرین لسانیات نے تقریباً ایک صدی پہلے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ ایک آریائی نسل کا ذکر کرنا ایسا ہی مضحکہ انگیز ہے جیسا کہ ایک "چھوٹی کھوپڑی والا صرف و نحو" کہنا۔ اور لفظ آریائی کو ایک لسانی اصطلاح کے طور پر لینا چاہیے جس کا کسی نسلی اکائی سے کوئی تعلق نہیں۔ بایں ہمہ عہد قدیم میں واقعی کچھ لوگ ایسے تھے جو خود کو آریہ کہتے تھے اور دوسرے بھی انھیں آریہ کہتے تھے۔ اخمنی شہنشاہ دارا اوّل (متوفی 486 قبل مسیح) اپنے کتبوں میں خود کو ایک اخمنی (ہخامنشیہ) ایرانی (پارسہ) ابن ایرانی ایک آریائی نسل کا آریہ کہتا ہے۔ اس لیے آریہ لوگ ایک زمانے میں اخمنی خاندان اور ایرانی قبیلے کا تاریخی مجموعہ تھا۔ مقدس وید سب سے قدیم ہندوستانی دستاویزیں ہیں جن میں لکھا ہے کہ آریہ ان دیوتاؤں کی تعظیم کرتے تھے جن کی وید پرستش کرتے تھے۔ اگر مورخ کتبوں اور مخطوطات سے قدم بقدم پیچھے کی طرف جائیں تو ویدوں سمیت ہندوستان کے تمام تحریری مواد کو کسی نہ کسی قسم کے تاریخی تسلسل کے ساتھ مرتب کیا جا سکتا ہے۔ بعد کی کتابیں

یا تو پہلی کتابوں کا حوالہ دیتی ہیں یا ان کو نقل کرتی ہیں۔ کسی زبان کے قدیم و متروک الفاظ و محاورات اس کی زمانی اوّلیت
ثابت کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے رگ وید اوّلین ہوتی ہے۔ اس کے بعد یجروید ہے جس کی دو شاخیں ہیں سفید اور سیاہ
پھر سام وید اور اس کے بعد اتھروید جس کا مواد نسبتاً زیادہ مقدار میں جادو اور سحر پر مرکوز ہے ایک معتدل اندازہ یہ ہے
کہ رگ وید کا بیشتر حصہ 1500 ق م تا 1200 ق۔م کے درمیان پنجاب میں تیار ہوا یا کم سے کم اس زمانے
کے واقعات کا ذکر کرتا ہے۔ بہر حال ویدوں کے آریہ ہندوستان سے باہر کے آریوں کی طرح ایک دوسرے سے اسی
طرح مسلسل لڑا کرتے تھے جس طرح وہ غیر آریائی اور قبل آریائی لوگوں سے جنگ کرتے تھے اس لیے یہ نتیجہ نکالنا
قطعی معقول بات ہے کہ آریائی زبانیں بولنے والوں میں سے صرف کچھ لوگ ہی خود کو آریہ کہتے تھے۔ دارا کے فرزند زرکسیز
کی فوج میں آریائی دستے تھے (جو اسی نام سے موسوم تھے) اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مد لوگ (قدیم فارس میں ملک مد
کے باشندے) جو اہلِ فارس سے پہلے گذرے ہیں "آریہ" نام سے معروف تھے۔ ایران "آریہ" نام سے مشتق ہے جس
کے معنی ہیں آریاؤں کا ملک اگرچہ یونانی ایرانی اور پنجاب کے ہندوستانی لوگ آریائی زبانیں بولتے تھے لیکن سکندر
کے ہم عصر مورخوں نے لفظ "آریہ" اس نام کے خاص قبیلوں کے لیے استعمال کیا جو اس وقت دریائے سندھ کے دائیں
کنارے پر آباد تھے۔

قدیم آریائی زبان بولنے والے سب سے پہلے لوگ کس طرح کے تھے؟ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے قدیم
ابتدائی زبانیں ہر قسم کے پرندے جانور مرغ اور پودے کے لیے الگ الگ انفرادی نام تو رکھتی ہیں لیکن پوری
نوع یا جنس کے لیے اجتماعی الفاظ (اسم نکرہ) ان میں موجود نہیں مثلاً درخت جانور مچھلی وغیرہ۔ مثال کے طور پر ماہرِ
لسانیات نے قطعی مقامی الفاظ کو نظر انداز کر کے بہت سے آریائی زبانوں کے ان الفاظ کا مقابلہ کیا ہے جو "درخت"
کے لیے بولے جاتے ہیں اور ایک ہی مشترک مادہ سے مشتق ہیں۔ اس مقابلے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائی آریائی لفظ "درخت" کے لیے
در اصل "برچے" ہوگا جو شمالی یورپ اور ہمالیہ کے دامن پیدا ہوتا ہے۔ لیکن گرم آب و ہوا میں نہیں ہوتا۔ لفظ
"سامن" (مچھلی) در اصل "سالمن" (Salmon) تھا اس طرح کے تجزیے کو اور وسعت دی جا سکتی
ہے۔ سطحِ زمین پر پودوں، جنگلی جانوروں پرندوں اور مچھلیوں کی تقسیم کافی اچھی طرح مقرر و معروف ہے۔
(اس میں وہ پودے شامل نہیں جو کاشت کیے جاتے یا ایک جگہ سے دوسری جگہ دور دور لے جائے گئے ہیں) اس
میں تھوڑی سی رعایت گھریلو اقسام کے لیے دینا ضروری ہے جو کہ انسان ایک جگہ سے دوسری جگہ لے گیا ہوگا۔
مثال کے طور پر عہدِ تاریخ میں چائے لفظ "چائے" کے ساتھ چین سے آئی۔ اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ
چائے ایک آریائی لفظ یا آریائی مشروب تھا یا یہ کہ چینی زبان ایک آریائی زبان ہے یا یہ کہ چین ایک آریائی
وطن تھا۔ اس طرح کے مبہم امور کی بحث سے خارج کر کے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اصلی آریہ لوگ یوریشیا کے

شمالی علاقے سے پوری طرح واقف تھے اور وہیں پیدا ہوئے تھے۔

بہر حال لسانی تجزیے کی وسعت اور وقعت موجود ہے۔ آریائی برادری کی اصطلاحیں حیرت انگیز طور پر یکساں ہیں۔ باپ، ماں، بھائی، خسر، بیوہ وغیرہ کے لیے مذکورہ زبانوں میں بہت ہی مماثل الفاظ پائے جاتے ہیں۔ اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اصل ابتدائی سماجی نظام ایک ہی تھا اور لوگ درحقیقت ایک تھے۔ اس کے ساتھ ہی اگرچہ پاؤں کے لیے ایک آریائی اسم نکرہ موجود ہے لیکن "ہاتھ" کے لیے نہیں۔ لفظ "دہتر" (دختر) کے سنسکرت کے لحاظ سے معنی ہو سکتے ہیں اور آریائی زبانوں میں یہی لفظ بیٹی کے لیے عام ہے۔ اس سے بعض یورپی عالموں نے آریوں کی گھریلو زندگی کا بہت ہی دلکش نقشہ کھینچا ہے۔ بدقسمتی سے "دودھ" کے لیے کوئی اسم نکرہ نہیں ہے۔ "گائے" اور "گھوڑے" کے لیے پرانی آریائی زبانوں میں اسمائے نکرہ ہیں۔ اس سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ان کی معیشت کا خاص دارومدار کن جانوروں پر تھا۔ لیکن اس طریقہ پر بہت دور عمل نہیں کیا جا سکتا اور "مضحکہ خیز نتائج نکلنے" کا اندیشہ ہے۔ یہ تو صرف اس وقت استعمال کرنا چاہیئے جب اور کوئی طریقہ موجود نہ ہو۔

2-4 آریوں کا طریقۂ زندگی

یہ بات ایک عام اصول کے طور پر کہی جا سکتی ہے کہ کوئی زبان لوگوں کی ایک بہت بڑی تعداد پر خود کو نہیں لاد سکتی۔ جن کی بولی مختلف ہو تاوقتیکہ اس زبان کے بولنے والے ایک برتر طریقۂ پیداوار سے بھی واقف نہ ہوں۔ آریہ لوگوں کے متعلق یہ ممکن نہیں ہو سکتا کہ وہ حملہ آوروں کے ایک جمِ غفیر تھے۔ کیونکہ جس سرزمین سے وہ آئے تھے وہاں بیشتر مہذب اور مزروعہ علاقوں کی بہ نسبت جن پر انھوں نے حملہ کیا زیادہ آبادی کی متحمل ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ پھر انھوں نے خود کو اپنی زبانوں کو دوسروں پر کسی طرح کا تسلط کیا) وسیع تر معنی کے لحاظ سے ثقافت کی تعمیر میں انھوں نے کیا حصہ لیا؟ ان آریاؤں کے متعلق بہت کچھ بتانا ممکن ہے جو ہندوستان پر نازل ہوئے۔ دستاویزی اور لسانی شہادت کی بنیاد پر یہ قطعی طور پر جائز و درست ہوگا کہ دوسرے ہزار سالہ عہد قبلِ مسیح سے لے کر آگے تک "ہندوستانی ایرانی" لوگوں پر "آریہ" کے نام اطلاق کیا جائے۔ آثارِ قدیمہ ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ دوسرے ہزار سالہ عہد میں یہ خاص آریائی لوگ خانہ بدوش جنگجو قسم کے تھے۔ ان کی غذا کا بڑا ذریعہ اور دولت کا پیمانہ ان کے مویشیوں سے تھا۔ جن کو کہ وہ بر اعظم کی عظیم وسعتوں میں ادھر سے ادھر تک چراتے پھرتے تھے۔ رتھ میں کچھ ناقص ڈھنگ سے جتا ہوا گھوڑا انھیں عسکری شاطرانہ نقل و حرکت میں تیز رفتاری اور لڑائی میں برتری عطا کرتا تھا۔ آریائی قبائل کا ڈھانچہ مرد کی حاکمیت

پر قائم تھا کیونکہ مرد ہی قبیلہ میں سربرآوردہ شخصیت اور جائداد کا مالک ہوتا تھا۔ آریوں کے دیوتا بھی بھاری اکثریت میں ذکور ہی ہیں لیکن کچھ دیویاں قدیم تر زمانے یا قدیم تر لوگوں سے لے لی گئی تھیں۔

جب آریائی ثقافت کا ذکر کیا جائے تو اس کا مفہوم صاف ہونا چاہیے۔ آریہ لوگ تیسرے عہد ہزار سالہ (ق۔م) کی ان شہری ثقافتوں کے مقابلہ میں مہذب نہیں تھے جن پر انھوں نے حملے کیے اور اکثر کو برباد بھی کیا۔ ایسے کوئی مخصوص آریائی برتن یا مخصوص آریائی اوزار موجود نہیں جو ماہر اثریات کے نقطۂ نظر آریائی ثقافت کی تفصیل پیش کرسکیں۔ ان لوگوں کو دنیا کی تاریخ میں جن چیزوں نے اہمیت دی وہ تھیں، مویشیوں کی شکل میں ایک متحرک غذائی ذخیرے کے باعث ان کی نقل و حرکت کی بے نظیر صلاحیت۔ جنگ کے لیے گھوڑے کا رتھ اور بھاری ساز و سامان لے جانے والی بیل گاڑیاں۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ عظیم مدینی ثقافتوں سے بہت دور تیسرے عہد ہزار سالہ قبلِ مسیح کے جو چھوٹے چھوٹے مہر بند و محدود اور زیادہ تر انحطاط پذیر دیہاتی فرقے تھے ان کی درمیانی حد بندیوں کو بڑے وحشیانہ طریقے پر مسمار کرڈالا۔ آریوں کو جو مقامی تکنیک اپنے لیے مناسب نظر آئی وہ انھوں نے اپنالی اور آگے چل دیے۔ جو بربادی وہ پیچھے چھوڑ جاتے تھے۔ وہ پامال شدہ لوگوں کے لیے ناقابل تلافی تھی۔ پھر بھی آریائی اور مصری (اور بعد میں اسیریائی) حملوں میں بنیادی فرق تھا۔ جب فرعون مصر اپنا مالِ غنیمت خراج تانبے پر تسلط یا اپنے بڑے بڑے تعمیری منصوبوں کے لیے غلام حاصل کرلیتا تھا تو واپس چلا جاتا تھا۔ جس مقام پر حملہ کیا جاتا تھا اگر وہاں زندگی کا مکمل صفایا نہیں ہو جاتا تھا تو وہ حملہ کے بعد پھر پرانے طریقے پر چلنے لگتی تھی۔ لیکن آریہ لوگ جن پرانی بستیوں پر حملہ آور ہوتے تھے ان میں سے بہت تو اس قدر الگ تھلگ اور دور افتادہ تھیں کہ فرعون بھی ان پر حملہ کرنے کو سود مند تصور نہیں کرسکتا تھا۔ علاوہ ازیں جب آریہ لوگ ان بستیوں سے گذر جاتے تو انسانی سماج اور انسانی تاریخ اگر پھر شروع بھی ہوتی تھی تو ایک یکسر مختلف سطح پر شروع ہوتی تھی۔ اس کے بعد چھوٹی چھوٹی زراعت پیشہ گائوں اور مہر بند و محدود قبائل کا قدیم طریقہ پر الگ تھلگ رہنا ناممکن ہو جاتا تھا۔ وہی طریقے اور دستور جو انتہائی سربستہ مقامی راز تھے اور اکثر بے معنی مذہبی رسوم سے وابستہ ہوتے تھے اب عام علم میں آجاتے تھے۔ آریائی اور قبل آریائی لوگ از سرِ نو جماعت بندی کرکے عموماً باہم مل کر نئے فرقوں میں تبدیل ہو جاتے تھے جن کی ایک نئی زبان یعنی آریائی زبان ہوتی تھی۔

دوسرے عہد ہزار سالہ قبلِ مسیح میں وسط ایشیا سے آریوں کی دو بڑی بڑی قومیں آگے روانہ ہوئیں پہلی اس زمانے کے شروع میں اور دوسری آخر میں۔ دونوں ہندوستان پر اور غالباً یورپ پر بھی

اثرانداز ہوئیں۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی ایک ارادی۔ منصوبہ بند یا باہدایت و متعین نقل و حرکت نہ تھی۔ ان کے خصوصی وطن (تقریباً موجودہ ازبکستان) کی چراگاہیں شاید ایک طویل خشک موسم کے باعث مویشیوں اور ان کے مالکوں کی کفالت کے لیے ناکافی تھیں۔ نقل مکانی کا کبھی مقررہ رخ نہیں ہوتا تھا۔ ان میں سے کچھ جو ہندوستان میں داخل ہوئے انھیں واپس جانا پڑا جس کی وجہ یا تو یہ تھی کہ ان کو شکست دے کر پیچھے دھکیل دیا گیا یا یہ کہ وہ نئے علاقے کے حالات سے مطمئن نہیں تھے۔ یہ بات کوہان والے مخصوص ہندوستانی سانڈ کے اس نقش سے ظاہر ہوتی ہے جو دوسرے عہد ہزار سالہ قبل مسیح میں "ہتی" قوم کی بعض مہروں پر پایا جاتا ہے۔ "ہتی" زبان کی بنیاد آریائی تھی۔ لفظ "کھتی" جس کے معنی "ہتی" کے ہیں ممکن ہے سنسکرت لفظ کشتریہ" اور پالی لفظ کھیتو " سے تعلق رکھتا ہو۔"ہتی" لوگ اناطولیہ میں ایک مفتوحہ دیہاتی آبادی پر حکومت کرنے کے لیے بس گئے۔ ان کا ہندوستان سے تعلق نہ تو مسلسل تھا اور نہ زیادہ مضبوط ہی۔ یہ باہمی تعلق خواہ کتنا ہی خلل زدہ اور مختصر رہا ہو بہرحال یہ اس لیے اہم تھا کہ لوہے کا علم جس کا اظہار دنیا کے تمام دوسری قوموں سے پہلے ہتی لوگوں نے کیا ہے (قطع نظر اس کے کہ خود ہتی لوگوں کو یہ راز کس قدیم تر قوم نے بتایا) آریوں کی دوسری موج کے ذریعہ ہندوستان تک پہنچا۔

قریب ترین غیر ملکی آریائی گروہ جس کا ہندوستان سے رشتہ تھا ایران میں تھا۔ اہلِ ایران اور اہلِ مصر کی زبان آریائی تھی جو سنسکرت سے قریب تھی۔ تقریباً چودہ سو قبلِ مسیح۔ کے متانی محفوظات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہند آریائی دیوتاؤں کی پوجا ایک آریائی زبان میں کرنے والے لوگ ایران کی جھیل ارمیہ کے قریب رہتے تھے یہی دیوتا اندر، ورن، متر وغیرہ تھے جن کو اہلِ ایران پوجتے رہے تا آنکہ زرتشت نے چھٹی صدی قبلِ مسیح کے آخر میں ان کا صفایا کر دیا۔ صرف آگ کا ہند آریائی دیوتا (اگنی) دونوں کے مشترک پرستش میں داخل رہا۔ سنسکرت کا لفظ "دیو" جو "دیوتا" کے لیے استعمال ہوتا ہے ایرانی اصطلاح میں "دیو" (عفریت) بن گیا۔ بہرحال اوستا میں سات دریاؤں کی سرزمین کا ذکر ملتا ہے یعنی پنجاب۔ دو دریا بعد میں خشک ہو گئے) اور اسے ایک مسعود (آریائی) علاقہ بتایا ہے۔ کچھ ہند ایرانی سورما بحر کیسپین کے ساحلوں سے آئے تھے جہاں اب گیلان اور ماژندران ہیں۔ ایرانی محفوظات میں شاہ یمیا کے "ور" (بہشت نما احاطہ) کا ذکر آتا ہے یہ ایک مستطیل مقام تھا جس میں نہ تو موت اور نہ موسم سرما کی سردی اس وقت تک داخل ہو سکتی تھی جب تک کوئی شخص گناہ نہ کرے۔ فی الواقع یوں کہیے کہ یہ گویا ایک محدود قسم کا عہدِ زرّیں تھا۔ بعدہ پاکباز بادشاہ یمیا نے ممانعت گناہ کو توڑنے کی سزائے عام سے اپنی رعایا کو اس طرح بچایا کہ خود موت کو قبول کر لیا اور اس طرح دنیا میں سب سے پہلی فانی ہستی بن گیا۔ ہندوستان میں رگ وید یمیم۔ قدیم آبائی موت کا دیوتا۔

بھی سب سے پہلی فانی ہستی تھا۔ اور آج بھی مردہ لوگوں کا دیوتا ہے شروع میں ہند ایرانی لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان مرنے کے بعد اپنے جد امجد کے پاس یم کی حفاظت میں پہنچ جاتا ہے۔ بعد میں یہ عقیدہ ہوگیا کہ پاتال میں مردہ لوگوں پر جو عذاب ہوتا ہے اس کا ناظم و نگران یم ہے جب کہ دوسرے دیوتا سورگ میں حکومت کرتے تھے۔ روسی ماہرین آثارِ قدیمہ نے ازبکستان میں جو مستطیل احاطے دریافت کیے ہیں وہ ایران کی مذہبی کتابوں میں متذکرہ بادشاہ یمیا کے "ور" روایتی پیمائشوں کے عین مطابق ہیں۔ عہدِ ماقبل تاریخ میں مکان بنا کر رہنے والے پتھر کی دیواروں والے چھوٹے کمروں میں رہتے تھے جب کہ مصیبت کے زمانے میں مویشی وسطی کھلی جگہ میں باڑہ بنا کر بند کر دیے جاتے تھے یمیا اور اس کی مملکت محروسہ عظیم ہند آریائی ہجرت سے پہلے ایک قبل تاریخی حقیقت تھی۔ ور (۷۵۲) کا تذکرہ یونانی اساطیر میں ایک بار پھر آتا ہے جب کہ آجیئن بادشاہ اصطبلوں کو ہرقولیس نے صاف کیا۔

اگر وید کے اشلوک چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے دوران جنوبی ہندوستان میں اچھی طرح مدوّن اور قلم بند کر دیے گئے اور ان کی تفسیر بھی کی گئی۔ اس وقت تک اصل متن نقطہ بہ نقطہ کر کے محفوظ کر دیا جاتا تھا (جیسا کہ کچھ عالم اب بھی ہندوستان میں کرتے ہیں) لیکن عام طور پر لکھا نہیں گیا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سب کی سب ویدک روایات باقی نہیں رہیں۔ رگ وید کا دائرہ عمل پنجاب میں تھا لیکن پروہتوں کا سلسلہ جو روایات کو قائم رکھتے تھے کئی صدیوں سے اس علاقے سے تمام تعلق توڑ چکا تھا۔ یہاں تک کہ مقامات کے نام بھی اکثر و بیشتر بے معنی ہو گئے تھے۔ مقامات دریاؤں اور لوگوں کے ناموں کے علاوہ بہت سے اہم الفاظ کا مفہوم سمجھنا بھی مشکل ہے کیونکہ زبان بدل گئی ہے۔ وید کی تاریخی قیمت انجیل کے عہد نامہ عتیق کے مقابلہ میں کمتر ہے کیونکہ عہد نامہ عتیق کو ان لوگوں نے ہمیشہ ایک تاریخ کی حیثیت سے پیش کیا جو اپنے خصوصی وطن سے رابطہ قائم رکھے ہوئے تھے۔ فلسطین کے اثریات جو ہندوستان کے مقابلہ میں بہت آگے بڑھی ہوئی ہے اور جس کی تحقیقات کا کام زیادہ سائنسی طریقوں پر ہوا ہے بہت سے انجیلی واقعات کی بہت کافی تصدیق فراہم کرتی ہے۔ دوسری طرف آریہ لوگ ہمیشہ نقل و حرکت کرتے رہتے تھے۔ اکثر دریاؤں اور پہاڑوں کے نام بھی ان کے ساتھ ساتھ سفر کرتے تھے۔ دریائے سرسوتی جو ویدوں کا ایک مقدس دریا ہے کسی وقت افغانستان میں ہلمند کے نام سے موسوم تھا۔ (قدیم فارسی میں ہراہ وتی، اسیری زبان میں اراقطو) اور اس کے بعد اسی کو مشرقی پنجاب کا ایک دریا مان گیا جو رگ وید کے بعد غالباً پہلے عہد ہزار سالہ (ق۔م) تک خشک ہوگیا۔

کسی بہتر ماخذ کی عدم موجودگی میں رگ وید کو اس کی موجودہ شکل میں قبول کرتے ہوئے ہمیں کم

ذکرِ ایک منفی عمل کی تصدیق مل جاتی ہے یعنی وادیِ سندھ کے شہروں کی تباہی ویدوں کا خاص بڑا دیوتا اگنی یعنی آگ کا دیوتا ہے اور جتنے اشلوک اس سے منسوب ہیں اتنے کسی اور دیوتا سے نہیں ہیں۔ اس کے بعد اندر کی اہمیت ہے۔ وہ بالکل ایسے ہی تُند و تیز، قبل سر قبیل عہد کانسہ کے وحشیوں کا ایک انسانی جنگی رہنما معلوم ہوتا ہے جیسے کہ آریوں کی پہلی موج کے افراد واقعتاً تھے۔ فی الواقع یہ ابھی تک ایک قابلِ بحث مسئلہ ہے کہ کیا اندر دراصل کوئی ایسا آبائی جنگی رہنما یا شاید اسی نوعیت کے سلسلِ سرگرم انسانی سرداروں کی شخصیت تو نہیں جس نے میدانِ جنگ میں آریوں کی قیادت کی ہو اور اسے دیوتا بنا دیا گیا ہو۔ بہت سے مواقع پر اندر کو نہایت تیز نشیلا "سوم" (سوم رس، ایک بہت نشہ آور مشروب جو اچھی طرح پہچانا نہیں گیا) پینے کے لیے اور اپنے آریائی پیروکاروں کو فتح مندی کی منزل تک پہنچانے کے لیے مدعو کیا جاتا ہے۔ اندر نے آریوں کے دشمنوں کو کچل ڈالا اور "منکرین دیوتا" کے "خزانوں" کو لوٹا۔ جن عفریتوں (راکششوں) کو اس نے مارا ہے ان کے نام ہیں شمبر، پپیرو، ارشنانس، ششنا جو شاید خشک سالی کا تجسم ہے، اور ناپرلی وغیرہ۔ ان میں سے بہت سے نام غیر آریائی محسوس ہوتے ہیں۔ ویدی اساطیر کو ممکنہ تاریخی حقیقت سے الگ کرنا ہمیشہ ہی مشکل ہوتا ہے۔ وہاں زبردست خطیبانہ مدح سرائی کسی میدانِ جنگ میں عسکری کامیابی کی آئینہ دار ہو بھی سکتی ہے اور نہیں بھی۔ ناموچی کی فوج کی عورتیں انسان تھیں یا دیویاں؟ کیا اس اسر کی دو بیویاں تھیں یا وہ دو دریاؤں کا وہی مقامی دیوتا تھا جو اس قدر کثرت سے عراقی شہروں پر نظر آتا ہے؟ آریہ لوگ ہندوستان میں آنے سے پہلے دوسری شہری ثقافتوں کو تباہ و برباد کر چکے تھے۔ انھوں نے ایک آریہ سردار ابھیاورتن چایَمان کی خاطر ورشکھوں کے باقیات کو ہری یوپیا کے مقام پر تہس نہس کر دیا تھا جو قبیلہ تباہ ہوا وہ ورچی لوگوں کا قبیلہ تھا جس کے 130 زرہ پوش مردانِ کارزار کی اگلی صف کو اندر نے دریائے یویاوتی (راوی) کے کنارے ایک مٹی کے برتن کی طرح چور چور کر دیا۔ ساری مخالف فوج پرانے کپڑے کی طرح چاک چاک ہو کر رہ گئی اور جو باقی بچی وہ دہشت زدہ ہو کر بھاگ کھڑی ہوئی۔ اسی طرح کی زوردار زبان میں ہڑپا کے مقام پر ایک حقیقی جنگ کو بیان کیا ہے جو یا تو دو آریائی گروہوں میں یا آریوں اور غیر آریائی لوگوں میں ہوئی تھی۔ قیاس اسی طرف مائل ہوتا ہے کہ ہڑپا کے مقام پر قبرستان میں، جو قبل آریائی شہری تہذیب کے بعد کا ہے اور کی تہہ میں آریائی قبریں ہیں۔ اسی طرح شہر نامی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ موہنجو دارو ہی کا دوسرا نام ہے۔ لیکن رگ وید سے کوئی تفصیلات نہیں ملتیں سوائے اس کے کہ شہر آگ سے تباہ و برباد ہوا تھا۔ قبل آریائی لوگوں کے پاس بہت سے لکڑیوں کے مضبوط جنگلے اور مستحکم مقامات تھے جن میں سے کچھ تو موسمی (خزاں کے لیے) تھے اور کچھ ایسے مستحکم تھے کہ ان کو "برنجی" کہا جا سکتا تھا۔ ان کے دشمن سیہ فام (کرشن یعنی سیاہ) اور چپٹی

ناک والے (دِناسس" ناک سے محروم) تھے۔ بہت سے گنجان آبادی والے مستحکم مقامات کو جو اندر نے پامال کر ڈالے۔ استعارہ کی زبان میں "سیاہ جبین سے محورِ عمل" کہا گیا ہے۔

ایک کارنامہ جس کی وجہ سے اندر کی بار بار تعریف کی جاتی ہے "دریاؤں کو آزاد کرنا ہے" انیسویں صدی میں جب فطرت سے متعلقہ اساطیر کے ذریعہ ہی ہر چیز کی توجیہ کی جاتی تھی جس میں ہومر کی بیان کردہ ٹرائے کی تباہی بھی شامل ہے۔ اِن دریاؤں کے آزاد کرنے کو بارش کرنے سے تعبیر کیا گیا۔ اندر بارش کا دیوتا تھا جس نے بادلوں میں مقید پانی کو آزاد کیا۔ لیکن ویدوں میں بارش کا دیوتا پرجنیہ ہے۔ وہ دریا جنھیں اندر نے آزاد کیا "غیر فطری رکاوٹوں کے باعث ایک جگہ ٹھہر کر رہ گئے تھے۔" اُمسرو ورتیر پہاڑی "ڈھلان کے آر پار ایک بڑے سانپ کی طرح لیٹا ہوا تھا۔ جب اندر نے اس اُمسر کو کچل ڈالا تو پتھر گاڑی کے پہیوں کی طرح گھومتے ہوئے دور ہٹ گئے اور پانی اُمسر کے بے حس و حرکت جسم کے اوپر سے بہنے لگا۔ تمام استعارت کے باوجود اس کے معنی ایک دریائی پشتہ کی تباہی کے سوا کچھ اور مشکل ہی ہو سکتے ہیں۔ لفظ ورتیر کا جو تجزیہ اعلا ماہرانِ لسانیات نے کیا ہے اس کے مطابق اس کے معنی رکاوٹ یا پشتہ کے ہوتے ہیں نہ کہ ایک اُمسر یا راکشش کے۔ اندر کو اس شاندار کارنامہ کی وجہ سے "ورترہن" یعنی ورتر کو مارنے والا کہا گیا۔ یہی لفظ ایرانی زبان میں روشنی کے اعلاترین زرتشتی دیوتا اہر فرد کے لیے "ویر تھر گھن" کی شکل میں منتقل ہو گیا۔ یہ اساطیر اور استعارے ان طریقوں کی پوری تصویر کھینچتے ہیں جن سے وادیٔ سندھ کی زراعت کو بالآخر تباہ کر دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی اندر نے (غیر معروف) دریائے وبالی کو اپنے دھارے میں ہی محدود کر دیا جو اپنے کناروں سے باہر سیلاب پیدا کرتا رہتا تھا۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے سیلابی آب پاشی کے لیے پشتے بنانا جو بعض اوقات عارضی ہوتے تھے وادیٔ سندھ کا دستور تھا ممکن ہے اس کی وجہ سے آریائی مویشیوں کے لیے زمین بہت زیادہ دلدلی ہو جاتی ہے اور رکے ہوئے دریاؤں کے باعث دور دور تک جانوروں کو چرانے کے لیے لے جانا ناممکن ہو جاتا ہو۔ دریائی پشتوں کی تباہی کے ساتھ ہی وادیٔ سندھ کے شہروں پر آریوں کے پائیدار قبضے کے امکانات ختم ہو گئے کیونکہ سالانہ بارش کی مقدار بہت کم تھی۔ غیر آریائی خاص لوگ جن کا نام زیادہ کثرت سے تو نہیں مگر مخصوص طور پر لیا گیا ہے وہ پنی تھے دولت مند لالچی اور لڑائی میں اندر کے مقابل آنے کے نااہل۔ یہ ہے ان کے کردار کا عام خاکہ۔ ایک بعد کے مگر مشہور رگ ویدی اشلوک میں ان پنی لوگوں اور کتیا دیوی سرما (جس کی دیوی ماتا) کے درمیان ایک مکالمہ ہے جس کو اندر نے پیغامبر کے طور پر بھیجا تھا۔ آپس میں جو گفتگو ہوئی وہ محض گیت کے طور پر گانے کے لیے نہیں پیش کی گئی بلکہ بدیہی طور پر اس کا مقصد یہ تھا کہ ترنم کے ساتھ اداکاری بھی کی جائے اس سے ظاہر ہے کہ کسی اہم تاریخی واقعے کی رسمی یادگار ہے شارحین نے عام طور پر یہ لکھا ہے کہ پنی لوگوں نے اندر کے مویشی چرا کر کہیں چھپا دیے تھے سرما کو اس لیے پہلے بھیجا گیا کہ وہ اندر کے پیروکاروں یعنی دیوتاؤں

(ویو) کو یہ مویشی واپس کردیں۔ اشلوک میں حقیقتاً مسروقہ مویشی کا کوئی ذکر نہیں بلکہ مویشی کی شکل میں خراج کا ایک سیدھا سادہ لوک مطالبہ کیا گیا ہے جس کو پنی لوگ حقارت سے ٹھکرا دیتے ہیں۔ اس پر انھیں تباہ کن نتائج سے متنبہ کیا جاتا ہے۔ یہ چیز حملہ کرنے کے لیے آریوں کے معیاری طرزِ عمل سے بہت کچھ ملتی جلتی محسوس ہوتی ہے۔ پنی کا نام آریائی معلوم نہیں ہوتا لیکن یہ لفظ سنسکرت میں اور پھر سنسکرت کے ذریعہ بعد کی ہندوستانی زبانوں میں اہم مشتقات چھوڑ گیا ہے۔ تاجر جسے آج کل بنیا کہتے ہیں، لفظ ونک سے آیا ہے جس کا پنی کے سوا اور کوئی معلوم ماخذ نہیں سکے کو سنسکرت میں پن کہتے ہیں تجارتی مال اور اشیائے صرف کو عام طور پر پنیہ کہتے ہیں۔ ہندوستانی سکوں کے لیے وزن کی قدیم ترین معیار قطعی طور پر وہی ہیں جو موہنجودڑو میں ایک خاص قسم کے اوزان کے تھے نہ کہ وہ جو ایران یا میسوپوٹامیہ میں رائج تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وادی سندھ کے کچھ لوگ آریائی غارت گری سے بچ رہے تھے اور انھوں نے تجارت وحرفت کی پرانی روایات کو جاری رکھا۔

رگ وید میں (اینٹوں سے بنے ہوئے شہر تو کیا) اپنی جگہ قائم رہنے والی آبادیوں کا بھی کوئی تذکرہ نہیں آتا ہے اور نہ پڑھنے لکھنے، آرٹ اور فنِ تعمیر کا ذکر ملتا ہے۔ موسیقی مذہبی رسوم میں اشلوک گانے تک محدود تھی۔ علمِ حرفیات کا مفہوم زیادہ تر رتھ، اوزار اور لڑائی کے ہتھیاروں کو بنانا تھا۔ یہ علم اصلاً دیوتا توشتری اور اس کے پیروکاروں سے متعلق تھا۔ اور یہ دونوں ہی سندھ نژاد معلوم ہوتے ہیں لیکن اس منزل پر قبیلے کے اندر ذات پات کی اور طبقاتی تفریق نہیں تھی۔ اہلِ حرفہ ابھی تک قبیلے کے آزاد رکن تھے اور ذات کے حقیر درجہ میں منتقل نہیں ہوئے تھے۔ جیسا کہ اگلی منزل پر ہوا۔ جب کہ قبیلوں کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ بُننا عورتوں کا مخصوص فن تھا اگرچہ رشی منی قسم کے مرد بھی ایک اشلوک کا تانا بانا اسی طرح بنتے تھے گویا کہ وہ کرگہ پر کوئی نقش ونگار والا کپڑا تیار کر رہے ہیں۔ مردوں کی عوامی زندگی کا مرکز "سبھا" تھی۔ اس لفظ کے دونوں معنی تھے قبائلی اجتماع اور اس کا سرنگ نما ہال۔ قبائلی کونسل کے اجلاسوں کے علاوہ "سبھا" صرف مرد اور مردوں کی تفریح وآرام کے لیے بھی استعمال ہوتی تھی۔ قبائلیوں کا یہ "لمبا برادری گھر" ان کے ایک خاص شوق یعنی قمار بازی کا مرکز تھا۔ قمار باز اپنے واحد لاعلاج فانی شوق اور گھر اور خاندان سے مکمل بے اعتنائی کے ساتھ قدیم ترین وید کے آخر دور کے لیکن مشہور اشلوک میں نمودار ہوتا ہے۔ کہیں کہیں رتھوں کی دوڑوں، ناچنے والی عورتوں کے بازمردوں کا ذکر بھی آتا ہے۔ یہ بالکل بدیہی امر ہے کہ آریوں نے جن شہری لوگوں کو تباہ کیا ان کے مقابلہ وہ ایک پست تر ثقافتی سطح کے وحشی تھے۔

3-4 مشرق کی طرف اقدام

رگ وید میں مذکور بعد کے فوجی کارنامے تاریخی معلوم ہوتے ہیں کیونکہ یہ انسانوں، سورماؤں یا

بادشاہوں سے متعلق ہیں نہ کہ اندرو یوتا سے۔ اس قسم کا معروف ترین واقعہ راجہ سُداس (جس کا تلفظ سداہ ہے) کی فتح ہے جو اس نے دس راجاؤں کے متحدہ جتھے پر حاصل کی تھی۔ سداہ کو بھگوں کی اولاد کہا جاتا ہے۔ اور دوداس کا بیٹا بھی بیان کیا جاتا ہے۔ یہ نام کا آخری رکن "داس" عجیب اور تجسس انگیز ہے۔ بلعد کی سنسکرت زبان میں دوودداس کا ترجمہ خادمِ جنت" ہو سکتا ہے لیکن ابتدائی اصل معنی کے لحاظ سے "داس" یا دسیو کا اطلاق ایک غیر آریائی دشمن قوم پر ہوتا ہے۔ اس قوم کے لوگوں کا خاص رنگ تھا۔ (وَرن) بعد میں اس کے معنی ذات کے بھی ہو گئے۔ (یعنی کالا (کرشن) آریوں سے بھی رنگ انھیں ممیز کرتا تھا لہذا اس کا مطلب صرف یہی ہو سکتا ہے کہ ان کا چہرہ نو واردوں کی جلد کے ہلکے رنگ کے برعکس سیاہ تر تھا۔ بار بار فتح کے بعد ہی لفظ "داس" کے معنی غلام یا زرعی غلام ہو گئے (ٹھیک جس طرح "Slave" اور "helot" نسلی ناموں سے مشتق ہیں۔) یا اس کے معنی ہوئے شودر ذات کا ایک فرد۔ ایک نوکر یا پھر شودر کی شکل میں لٹیرے یا قزاق کا مفہوم ہو گیا۔ ایک اس قدر قدیم آریائی راجہ کے نام کا جزو آخیر "داس" ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ پندرہ سو قبلِ مسیح کے بعد جلد ہی آریائی اور غیر آریائی لوگوں میں ایک نیا میل جول پیدا ہو گیا تھا۔ وہ قبیلہ جن کا سداہ سردار تھا بھارت کے نام سے یا شاید بھارت کی ایک خاص شاخ ترتسو کے نام سے مذکور ہے۔ ہندوستان کے جدید سرکاری نام بھارت کا مفہوم ہے "بھارت لوگوں کی سرزمین"۔ یہ بھارت لوگ قطعی طور پر آریہ تھے۔ ظاہر ہے کہ پاکیزگیٔ نسل آریوں کے لیے کچھ معنی نہیں رکھتی تھی۔ ملک کے قدیم ترین باشندوں سے اختلاط ہمیشہ ممکن تھا اور عمل میں بھی لایا جاتا تھا۔

سداہ کے مخالفوں کے نام بھی دیے گئے ہیں۔ قبیلے اور سردار کا اس زمانے میں ایک طویل مدت تک بعد میں خصوصاً غیروں کے لیے ایک ہی لقب ہوتا تھا۔ اس ضمن میں مخالفین کی تعداد دس سے زیادہ ہے۔ یہ بات بھی یقینی ہے کہ ان دس میں بعض آریہ بھی تھے۔ ان میں سے پکتھ قبیلے کے باب میں خیال کیا جاتا ہے کہ یہ افغانستان اور پاکستان کے موجودہ پختونوں یا پٹھان لوگوں سے تعلق رکھتا تھا۔ یہ لوگ پشتو بولتے ہیں جو ایک ہند ایرانی آریائی زبان ہے۔ رگ وید میں ان لوگوں کی اصل کے متعلق جو کچھ بتایا گیا ہے وہ بظاہر معقول نظر آتا ہے کیونکہ ہیروڈوٹوس نے پکتین نام کے ایسے ہی ایک ہندوستانی قبیلے کا ذکر کیا ہے۔ الین کے معنی ہیں شہد کی مکھی اور متسیہ کے معنی ہیں مچھلی یہ دونوں واضح طور پر مخصوص قبائلی نشان ہیں۔ اوّل الذکر کا تو کچھ سراغ نہیں ملتا۔ لیکن متسیہ قبیلے کے لوگ تاریخی زمانے میں موجودہ بھرت پور کے قریب رگ ویدی کے میدانِ جنگ کے مشرق میں آباد تھے۔

اس سلسلے میں ویاکرن کا ماہر پتانجلی دوسری صدی قبل مسیح کے آغاز میں شمال مغربی پنجاب میں تحریر

کرتے ہوئے مشرقی بھارتی قبیلے کے فقرہ میں لفظ مشرقی کو حشو زوائد کی ایک مثال کے طور پر پیش کرتا ہے کیونکہ مشرق کے سوا یہ لوگ اور کہیں ہیں ہی نہیں - عام طور پر ان بیانات اور دوسرے حوالوں سے آریوں کا مشرق کی طرف حرکت کرنا بالکل ظاہر ہے - دس دشمن راجاؤں میں سے ایک اور کا نام سگرو ہے - یہ نام ایک لمبی پھلی والے درخت سے متعلق ہے (لیکن بعض لوگ اس کا ترجمہ سہجنا کی جڑ بھی کرتے ہیں) تحقیق ہوا ہے کہ ایک برہمن خاندان کے گوتر کا نام جو اسی لفظ سے مشتق ہے متھرا کے مقام پر ایک کتبے میں پایا جاتا ہے اگرچہ موجودہ تاریخی خاندانوں کی فہرست میں اس کا نام نہیں - اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس قسم کے قبائلی ناموں کی نوعیت قدیم قبائلی مخصوص علامات کی سی ہے - سداہ کے دشمنوں میں سب سے حیرت انگیز نام بھیرگو کا ہے جو ظاہر ہے کہ اس زمانے میں ایک قبیلہ کا نام بھی تھا - یہ لفظ لسانیات کے اعتبار سے لفظ "فری جیائی" سے متعلق ہے (فری جیا ایشیائے کوچک میں ایک قدیم ملک تھا)۔

اندر کے لیے بھیرگو قبیلے کے بنائے ہوئے ایک رتھ کا ذکر ایک دوسری جگہ بڑی تعریف و توصیف کے ساتھ کیا گیا ہے - لیکن کلاسیکی سنسکرت سے لے کر اب تک اس لفظ کے معنی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں رہے کہ یہ ازدواجِ خارجی کے اصول پر عمل کرنے والے برہمن خاندانوں کے گروہ میں سے ایک کا نام ہے جو کہ اب بھی طاقتور اور اہم ہے - یہ خاندان برہمن حلقہ میں نو کافی بعد میں داخل ہوا تھا - لیکن یہ لوگ بڑی تیزی سے اونچے اٹھتے گئے۔

"دس راجاؤں کی جنگ" کا سبب یہ تھا کہ ان دس نے دریائے پروشنی کا راستہ بدلنے کی کوشش کی تھی یہ حال کے دریائے راوی کا ہی ایک تھا ہے لیکن جو کئی بار اپنا راستہ تبدیل کر چکا ہے - دریائے سندھ اور اس کے معاونین کے رخ کو بدلنے کا مسئلہ اب تک ہندوستان اور پاکستان کے درمیان غیظ آلودہ الزام اور جوابی الزام کا عنوان بنا ہوا ہے۔

"بجرب زبان" پورو لوگ اگرچہ سداہ کے دشمن تھے لیکن نہ صرف آریہ ہی تھے بلکہ بھارت قبیلہ کے لوگوں سے ان کا قریبی رشتہ تھا - بعد کی روایات میں تو بھارت قبیلہ کو پورو کی ایک شاخ بتایا گیا ہے - رگ وید میں خاندانی پروہتوں کا ایک وہی طبقہ پورو لوگوں پر غیر جانب دارانہ انداز میں اپنے مختلف اشلوکوں کے ذریعہ کبھی بد دعائیں برساتا نظر آتا ہے اور کبھی دعائیں - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں اور بھارت قبیلہ میں اختلافات دائمی نہیں تھے - یہ جھگڑا اس جھگڑے سے ایک اور مختلف نوعیت کا تھا جو آریائی اور غیر آریائی لوگوں میں چلا آتا تھا - پورو لوگ ہڑپہ کے علاقہ میں رہے اور انھوں نے بعد میں اپنی حکومت کو پنجاب میں وسعت دی - یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے 327 قبلِ مسیح میں سکندر

کے خلاف بڑی سخت لڑائی لڑی۔ موجودہ زمانے کے پنجابی ناموں کا جزوِ آخر پوری ممکن ہے پورو قبیلے سے نکلا ہو۔

وہ پروہت جو "دس راجاؤں" پر فتح یابی کے نغمے گاتا ہے اپنی خاندان کے نام سے وشِشٹ (اعلاترین) کہلاتا ہے۔ یہ خاندان اب بھی روایتی "سات" بڑے برہمن گروہوں میں سے ایک ہے جو ازدواجِ خارجی کے اصول پر کاربند ہیں۔ اصل ابتدائی پروہت کُشِک (اُلّو) خاندان کا رشی وشوامتر تھا۔ رگ وید میں پروہت کے فرائض ابھی کسی ایک ذات سے مخصوص نہیں ہوئے تھے اور حقیقت میں قدیم ترین ویدوں میں ذات کا فرق صرف رنگ کا فرق تھا جو ہلکے رنگ والے آریوں اور ان کے سیاہ فام دشمنوں کے درمیان پایا جاتا تھا۔ یونان یا روم کی طرح جماعت کے کسی ایک مرد رکن کو سن و سال کی بزرگی — انتخاب یا رواج کی بنیاد پر مقرر کر کے خاندان۔ فرقے یا قبیلے کی رسوم عبادت و پرستش کی ادائیگی کے فرائض سپرد کر دیے جاتے تھے۔ اسی طرح یہ خصوصی مذہبی مسلک قائم رکھا جا سکتا تھا اور رکھا جانا ضروری تھا۔ اگرچہ ایک ہوَن یا یگیہ کے موقعے پر پروہت کے مختلف خصوصی فرائض کی فہرست تیار کر دی گئی ہے لیکن ویسی کوئی برہمن ذات نہیں جس کو پروہتائی کے منصب پر اجارہ داری حاصل ہو۔ بہر حال وشِشٹ ایک نئی قسم کا پروہت تھا۔ وہ دو ویدک دیوتاؤں متر اور ورن کے نطفے سے پیدا ہوا تھا جو کبھی بالترتیب سورج اور آسمان کے دیوتا تھے۔ اس کی ماں کا تذکرہ نہیں کیا گیا اس کے برخلاف اسی طرح کی ایک روایت کے مطابق وہ اروشی (ایک اپسرا یا جل دیوی) کے من سے پیدا ہوا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ مرتبان میں سے پیدا ہوا جس میں متذکرہ دو دیوتاؤں کا مادہ تولید مل کر پہنچا تھا یا یہ کہ وہ ایک "پشکر" میں "بجلی میں لپٹا ہوا پایا گیا۔ یہ بظاہر الجھی ہوئی داستان اصل میں بڑی سیدھی سی بات ہے اور اس کے اجزا باہم دگر پوری مطابقت رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وشِشٹ ایک قبل آریائی دیوی کے انسانی نمائندگان کا بیٹا تھا اور اس لحاظ سے اس کی کوئی ماں نہ تھی۔ مرد کی سرداری کے اصول کو ماننے والے آریہ لوگوں میں شامل ہونے کے لیے ایک شخص کو جس طرح ایک محترم و معزز باپ کی ضرورت تھی اسی طرح یہ بھی ضروری تھا کہ ایک غیر آریائی ماں کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جائے۔ اگستیہ جو ایک اور برہمن کل کا بانی ہے اسی طرح ایک مرتبان سے پیدا ہوا تھا۔ یہ خاندان ابھی تک موجود ہے۔ مرتبان سے مراد رحم مادر اور اسی لیے دیوی ماتا ہے۔ بڑے بڑے برہمنی خاندانوں کے یہ سات مورث اعلا شاید سمیریائی یا سندھی عہدِ قدیم کے "حکمائے ہفت گانہ" کی حیثیت رکھتے ہوں۔ ان کے نام جن کی مختلف فہرستیں برہمنوں کے مختلف گرنتھوں میں دی گئی ہیں باہم مطابقت نہیں رکھتے۔ وشوامتر آٹھویں نمبر

بدرہے اور ان سب میں یہی اصل آریہ تھا۔ اس قسم کے "مرتبان زائیدہ" مکھاکو آریوں کے بلند مرتبہ پر دہت کا منصب دے دینا ایک بنیادی بدعت وجدت تھی۔ آریائی اور قدیم باشندوں کے اس نئے امتزاج سے مذہبی خواص کی ایک نئی جماعت پیدا ہوگئی جو آخر کار تمام آریائی مذہبی رسوم کی اجارہ دار بن گئی۔ یہ تھی برہمن ذات۔ پرانی کتابوں کا جو کچھ ذخیرہ ہمارے پاس موجود ہے اس کو اسی ذات نے محفوظ رکھا اور دوبارہ لکھا اور اسی لیے قدرتی طور پر اس میں ان لوگوں کی اہمیت حد سے زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کی گئی ہے۔ بہر حال انھوں نے ایک بڑا کام کیا جس کی اہمیت کا اندازہ شاذونادر ہی لگایا جاتا ہے۔ اور وہ کام یہ تھا کہ جو گروہ بحالتِ دیگر ایک دوسرے کے مخالف و دشمن تھے اُن کو اور ان کے بہت سے نئے مذہبی اصولوں کو بے کر ایک ایسے واحد نئے سماج کی شکل میں جاذب کر دیا جو مشترک دیوتا کی پرستش کرتا تھا۔

رگ وید میں ایسے پروہتوں کے ایک نئے پیشہ ور برہمن طبقہ کے نمو کا ثبوت ملتا ہے جو ضرورت کے وقت ایک سے زیادہ آقاؤں کے خدمت گذار بن سکتے تھے خواہ وہ آقا آریہ ہوں یا غیر آریہ۔ ایک رشی مسمی وش اشویہ داس قوم کے راجاؤں بل بوتھ اور تروکش کا شکریہ ادا کرتا ہے اور ان کے قبیلوں کو ہزاروں آشیرواد دیتا ہے کیونکہ اس کو بہت سے تحائف ملے تھے جن میں ایک سو اونٹ بھی شامل تھے اونٹ قدیم ہندوستانی روایات میں ایک نادر چیز ہے اور 1200 قبلِ مسیح سے پہلے تو ہندوستان سے باہر بھی پالا نہیں جاتا تھا۔ اس سے اس اشلوک کی تاریخ کا ایک موٹا سا تخمینہ ہوتا ہے۔ بل بوتھ اور تروکش آریائی نام محسوس نہیں ہوتے اور سنسکرت کی کتابوں میں کہیں اور نہیں ملتے۔ ان سب امور سے اس طرح خیال کیا جاتا ہے کہ ویدوں میں جن مافوق الفطرت اُسروں کا ذکر آتا ہے ان میں سے بعض کہیں تاریخی اسیریائی ہی نہ ہوں جن کے بادشاہ تگلتھ پلیسر سوم نے آریائی علاقے پر حملہ کر کے دریائے ملہند تک فتح کر لیا تھا۔ ایک اور اشلوک میں ایک آریائی رشی نے پنی لوگوں کے سردار برہ کو کا اس کی سرپرستی کے لیے شکریہ ادا کیا ہے۔

وہ آریہ لوگ جو مشرق کی طرف بڑھے ہندوستان کے اولین حملہ آوروں سے مختلف تھے۔ ایک نئی قسم کا قبائلی غلام یعنی "داس" زائد محنت کے لیے مہیا ہوگیا تھا۔ پروہتوں کی ایک نہایت ماہر اور مخصوص جماعت جدید اور قدیم اور آریائی و قبل آریائی گروہوں کے باہم ملنے سے بن گئی تھی۔ اس زمانے کے باب میں آثارِ قدیمہ ابھی تک کچھ نہیں بتاتے۔ اشلوکوں میں صرف ایک ہی مادی چیز کا بیان بڑی احتیاط و تفصیل سے دیا گیا جس کی مدد سے ماضی کا کچھ خاکہ مرتب کیا جا سکتا ہے اور

وہ چیز بے رتھ۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ کسی دن عہدِ ویدک زمانے کے رتھ کھدائی میں مل سکیں گے۔ آریہ لوگوں کے بنائے ہوئے کوئی خاص مٹی کے برتن بھی نہیں اگرچہ شمال کے رنگین اخاکستری رنگ کے برتن جلد ہی ایسی صورت اختیار کر سکتے ہیں۔ دوسرے عہد ہزار سالہ قبلِ مسیح کے اختتام تک بھی ماہرانِ آثارِ قدیمہ کسی آریائی یا غیر آریائی تکنیک کا نشان نہیں پاتے۔ یہ قیاس کافی معقول معلوم ہوتا ہے کہ بعض مخصوص ویدک دیوتا جن کا اور کہیں علم نہیں ہے قبل آریائی لوگوں سے لے لیے گئے تھے مثلاً صبحِ صادق کی دیوی اوشس (اوشا) دستکاروں کا دیوتا توشتری جس کے سر اندر دیوتا کے ہتھیار بنانے کا سہرا ہے اور گمنام وشنو جس کا بعدہٗ ہندوستان میں شاندار مستقبل ہوا خواہ اس کا ماضی کچھ بھی رہا ہو۔ ان میں سے اوشس کی دریائے بیاس پر اندر سے ایک مشہور جھڑپ ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دیوی کی بیل گاڑی ٹوٹ گئی اور وہ راہِ فرار اختیار کر گئی۔ بعدہٗ اندر دیوتا اور ایک سورما تریتا نے توشتری کے بیٹے تین سروالے پروہت اسر وشوا روپ کو مار ڈالا جس کا نام بہت کچھ اس کے باپ کے نام سے مشابہ ہے جس شلوک میں اس قتل کا تذکرہ ہے وہ خود مقتول توشتر ہی کی تصنیف کہا جاتا ہے جس کے معنی ہیں کہ اوشس دیوی کی طرح اس کو بھی فنا نہیں کیا جا سکا تھا۔ اس کے تین سر پرندے بن گئے جن میں سے کم از کم دو پرندے برہمنی خاندانوں کے مخصوص نشان سمجھے جاتے ہیں اس کے علاوہ اپنشدوں کے اساتذہ کے سلسلے میں توشتر کا نام بالخصوص بہت بلند ہے۔ ان اساطیر کا اور زیادہ گہرا تجزیہ کرنے سے ہم اپنے اصل مسئلے سے بہت دور چلے جائیں گے حالاں کہ "تین سروں والے اسر" کا ملا جلا ایرانی اسطورہ میں بھی مذکور ہے اور اوشس (شفق) یونانی دیوی "ای اوس" سے متعلق ہے۔ لیکن برہمن لوگ اندر دیوتا کے دشمنوں اور ان دیوتاؤں کے ساتھ کم از کم اپنی کچھ رشتہ داری تو تسلیم کرتے ہی تھے جو شروع میں مخالف دیوتا مانے جاتے تھے لیکن جن کی پرستش بعد میں وہ خود ویدوں میں کرنے تھے۔

4-4 آریہ لوگ رگ وید کے بعد

سب کے سب آریہ مشرق کی طرف نہیں گئے اور نہ ان کی یہ پیش قدمی مستقل و مسلسل تھی۔ یہ ایسا سادہ سا مسئلہ بھی نہیں تھا کہ اور آریہ لوگ ہندوستان میں داخل ہوئے ہوں اور انھوں نے اپنے سے قبل آنے والوں کو اور آگے دھکیل دیا ہو جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے پورو لوگ پنجاب میں چوتھی صدی قبلِ مسیح کے اختتام تک جمے رہے اگرچہ انھیں باہر نو آبادیاں اور شاخیں بنانی پڑیں کیونکہ ان کا ابتدائی علاقہ جو پانی قبائلیوں کا صرف ایک محدود تعداد کا کفیل ہو سکتا تھا۔ جنوب کی طرف صحرا کی وجہ سے پھیلنا

ممکن نہیں تھا۔ مشرق کی جانب دریائے جمنا کے قریب ایک جنگل مسلسل گھنا جنگل ہوتا چلا گیا تھا جس کو لوہے کے بغیر کاٹ کر صاف کرنے کا کام فائدہ مند نہیں ہو سکتا تھا البتہ پنجاب اور گنگا کے وادی کے درمیان نشیبی خطِ فاصل پر ایک تنگ پٹی تھی اور دوسری پٹی ہمالیائی دامن کی پہاڑیوں کے ساتھ ساتھ پھیلتی چلی گئی تھی جہاں آگ کے ذریعہ مٹی کی ہلکی تہہ والی زمین کو آسانی سے صاف کیا جا سکتا تھا۔ تانبہ راجستھان سے مل سکتا تھا لیکن خام لوہے کے ذخیرے وہاں سے بہت دور واقع تھے کم از کم ایسی اعلا قسم کا خام لوہا جس کو صاف و پختہ شکل میں تیار کرنا نفع بخش ہو سکے۔ دھاتوں کا یا ان کو صاف کرنے کے فن کا محض علم ہی کافی نہ تھا۔ اصل مسئلہ تو ان معدنیات کو تلاش کرنا اور ان پر قبضہ حاصل کرنا تھا۔ اس لیے آریائی قبائل کو مختلف اکائیوں میں بٹنا پڑا جن میں سے بیشتر کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔ نام تک معلوم نہیں۔ ان میں سے چند کا وجود یونانی یا ہندوستانی کتابوں کے اندر صرف اتفاقیہ حوالہ جات میں باقی رہ گیا ہے۔

یجروید ایک ہزار اور آٹھ سو قبل مسیح کی درمیانی مدت کے متعلق نتائج اخذ کرنے میں مدد دیتا ہے اس کا ضمیمہ "ستھ پتھ براہمن" ہمارے علم کو تقریباً ۶۰۰ ق۔ م تک لے جاتا ہے۔ کوئی مصدقہ تاریخیں معلوم نہیں ہم سماج اور قبائل کی لامتناہی اقسام کے متعلق صرف قیاس آرائی ہی کر سکتے ہیں۔ سکندر کے زمانے کے کچھ پنجاب میں رہنے والے قبائل ابھی تک اناج کو قبائلی گروہوں میں حسب ضرورت تقسیم کرتے تھے اور فاضل اناج کو تجارتی مبادلہ کرنے کے بجائے جلا دیتے تھے۔ بعض قبائل ترقی پا کر دولتمند اور جلد حضنا بادشاہتوں میں تبدیل ہو گئے تھے۔ ساتویں صدی عیسوی کے اوائل میں زائر ہیون سانگ کا دل یہ دیکھ کر کانپ اٹھا تھا کہ وادی سندھ کے نچلے درمیانی علاقے کی ایک بڑی آبادی ابھی تک چوپانی دور میں تھی اور ان لوگوں میں اجتماعی شادی کی غیر مہذب قبائلی رسمیں قائم تھیں۔ یہ لوگ غالباً ویدوں کے زمانے کے بعد والے بھیروں کی اولاد تھے لیکن ان سے کم از کم اتنا تو ثابت ہو ہی جاتا ہے کہ یہ تاریخی عہدِ وسطیٰ تک بعض خاص مقامات پر آریائی طریقِ زندگی کا وجود ممکن تھا۔ بہ حیثیت مجموعی کسی ایک زمانے میں ملک کی حالت کسی کے متعلق عام بیانات نہیں دیے جا سکتے۔ زیادہ سے زیادہ ہم ایسی بنیادی تبدیلیوں کی جستجو کر سکتے ہیں جو انجام کار ملک کی سارے فضا کو بدل سکیں۔

ایک سرسری مطالعے ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ چوپانی زندگی یجروید کے زمانے کے سماج اور مذہبی مسلک کی بنیاد تھی۔ پھر بھی زراعت اور دھاتوں کی بڑھتی ہوئی اہمیت ایک بار تھنا سے صاف ظاہر ہوتی ہے (جو ابھی تک کی جاتی ہے) اور جس کی کوئی جگہ قدیم ترین رگ ویدی عہد کے حدود میں ممکن نہ تھی۔ "ایشور کرے کہ میرے لیے دودھ، رس، گھی، شہد ساتھ ساتھ کھانا پینا (سکدھی اور سپتی) ہل چلانا بارش فتح یابی۔ ملک گیری دولت زرعال خوش حالی موٹے اناج (کیا) کی خوراک،

بھوک سے آزادی چاول، جوتل، ریشم کی پھلیاں، کلتھی، گیہوں، مسور، باجرہ اور جنگلی چاول (یہ) ترقی ہوگیہ کے ذریعہ اینشور کرے کہ میرے یہ، پتھر، مٹی، پہاڑیاں، پہاڑ، ریت، درخت، سونا، کانسہ، سیسہ، رانگ لوہا، تانبہ، آگ، پانی، جڑیں، پودے، مزروعہ زمین کی پیداوار، غیر مزروعہ زمین کی پیداوار، پالتو اور جنگلی جانوروں میں ترقی ہوگیہ کے ذریعہ" یہ پرارتھنا تقریباً آٹھ سو قبل مسیح کی ہوسکتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آریہ لوگوں کے سامنے آہنی دور میں پیداوار کے نئے مسائل سامنے آنے لگے تھے حالانکہ ان کے رگ ویدی کالسہ کے زمانے کے آباؤ اجداد ایک اعلیٰ تر تہذیب کو لوٹنے پر قانع رہے تھے اور اس کے بعد نئی چراگاہیں تلاش کرنے میں مصروف ہو گئے تھے۔

مستقبل ان لوگوں کے ہاتھ میں تھا جو معدوم شدہ سندھی ثقافت کے حلقۂ اثر کے مشرق جتنے کے اندر یا اس سے آگے رہتے تھے۔ آریاؤں کو اس علاقے تک آنے میں کوئی خاص دشواری پیش نہیں آئی جہاں سے دریائے جمنا پچاس میل تھا۔ اس علاقے کا کھلا کھلا جنگل جلا کر ختم کیا جاسکتا تھا لیکن آگ سے صاف کی گئی زمین کو آباد کرنے کے لیے جس سماجی نظام کی ضرورت تھی وہ اس سادہ قبیلے کی حدود سے آگے نکل گیا۔ سب سے نیچی ذات۔ کیونکہ قبیلے میں ذات پات کا سلسلہ وجود میں آچکا تھا۔ اب "شودر" کہلائی۔ غالباً یہ کسی قبائلی نام سے مشتق ہے (مثلاً اور کسی ڈریکوئی قبیلہ کے لوگ جو وادیٔ سندھ کے زیریں حصے میں آباد تھے اور جو سکندر کے خلاف لڑے تھے) یہ "شودر زرعی غلام تھے اور قبائلی مویشی کی طرح پورا قبیلہ یا نسلی گروہ مجموعی طور پر ان کا مالک تھا۔ ان کو اصل قبیلہ کی رکنیت کے وہ حقوق حاصل نہیں تھے جو کہ ان سے اعلیٰ تین ذاتوں کو عطا کیے گئے تھے۔ ان تینوں اعلیٰ تر ذاتوں کو آریہ اور قبیلے کے مکمل ارکان مانا جاتا تھا۔ "کشتری" (جنگجو اور حکمران)، "براہمن" (برہمن پروہت) اور "ویشیہ" وہ آبادکار جو زراعت اور مویشی کی پرورش کے ذریعہ تمام فاضل غذا پیدا کرتا تھا) لفظ "ورن" کے معنی ان چار طبقاتی ذاتوں میں سے ایک کے ہوگئے۔ اس طرح ان قبائل کے اندر ایک طبقاتی ڈھانچہ بن گیا، جو حالات کی ترقی یافتہ صورتوں تک آگے تھے اور ایک کافی بڑے پیمانے پر تجارتی مبادلے کا کام کرتے تھے۔ یہ بات ہر ایک آریائی قبیلے کے باب میں درست نہیں تھی۔ ان میں بہت سے ایسے تھے جنہوں نے کسی اندرونی تفریق کے بغیر ہی اپنا سلسلہ جاری رکھا اور بعض ایسے تھے جن میں صرف آریہ و شودر (یعنی آزاد و غلام) کی تقسیم تھی۔ اگر قدیم یونان و روم کے برعکس شودر کو خریدا اور فروخت نہیں کیا جاتا تھا تو یہ کوئی ہند آریائی لوگوں کی مہربانی کا نتیجہ نہیں تھا۔ یہ تو محض اس لیے تھا کہ تجارتی مال کی پیداوار اور ذاتی جائداد بھی کافی آگے تک نہیں بڑھ سکی تھی۔ مویشی ایک مشترکہ اور کسی نوع کی اجتماعی ملکیت تھے اسے

بڑی آسانی سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ لفظ "گوتر" کے لفظی معنی ہیں گایوں کا باڑہ"۔ اس کے ایک معنی اس خاندانی اکائی کے بھی ہیں جو ایک ازدواجی خارجی کے اصول پر کار بند ہو یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ ایک "گوتر" کے مویشیوں پر کوئی خاص نشان بنا دیا جاتا تھا یا داغ دیا جاتا تھا۔ یا ان کے کان کا کچھ حصہ علامت کے طور پر کاٹ دیا جاتا تھا تاکہ دوسرے مویشی سے ان کو تمیز کیا جا سکے مملوکہ شے کا جو نام ہوتا تھا وہی اس سماجی اکائی کا بھی نام ہو جاتا تھا جو اس شے کی مالک ہوتی تھی۔ اسی وجہ سے بعد کے مذہبی قانون میں یہ اصول قائم رہ گیا کہ اس شخص کی املاک جو قریبی ورثہ کے بغیر مر جائے اس کے "گوتر" کو منتقل ہو جاتی ہیں۔

بعد کے ہندوستانی سماج پر شودر ذات کی موجودگی کا ایک خاص اثر پڑا۔ یورپ کے کلاسیکی (خصوصاً یونانی رومی) عہد قدیم میں جس طرح کے مملوکہ غلام ہوتے تھے اس مفہوم میں رسم غلامی ہندوستان کے وسائل روابط و پیداوار میں کوئی اہمیت یا وسعت کبھی نہیں پا سکی تھی۔ جو فاضل غذا غصب کی جا سکتی تھی۔ وہ سب ہمیشہ ہی "شودر" پیدا کر لیتے تھے۔ ذات پات کا مزید فروغ قبیلہ کی حد بندیوں کو توڑ کر ایک عام طبقاتی سماج کا شگون پیش کر رہا تھا۔ برہمنوں میں سے کچھ افراد ایک سے زیادہ خاندان یا قبیلے کے مذہبی فرائض کی ادائیگی کرنے لگے تھے۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ مختلف گروہوں میں کوئی نہ کوئی تعلق ضرور ہو گیا تھا۔ اس معاشیاتی نظام کے دوسرے سرے پر کچھ برہمن چھوٹی چھوٹی جماعتوں کی شکل میں اپنے اپنے مویشی لے کر گھنے جنگلوں میں مشرق کی طرف بڑھنے لگے تھے۔ اور بعض اوقات تو یہ پیش قدمی تنہا افراد کی حیثیت سے بھی کرتے تھے جن کے پاس نہ کچھ سامانِ ملکیت ہوتا تھا اور نہ حفاظت یا شکار کے لیے کوئی ہتھیار۔ ان کا بے ضرر ہونا صاف ظاہر تھا۔ اور جنگلات کے غذا جمع کرنے والے ناگا وحشیوں سے سمجھوتا کرنے کے معاملہ میں یہ لوگ انتہائی اہم ثابت ہوئے کیونکہ اکثر یہ لوگ ناگاؤں میں بھی شامل ہو جاتے تھے یا دوستانہ حیثیت سے زندگی بسر کرتے تھے۔ ان کا واحد محافظ ان کا افلاس اور ان کی نمایاں بے ضرر فطرت تھی تاجر لوگ اس کے برعکس بوقتِ ضرورت مسلح کشتریوں کی حفاظت میں غول در غول چلتے انھیں قدیم باشندوں (نشاد) سے بچاتے تھے۔ یہ کشتری پیشہ ور سپاہیوں کا ... گروہ بن گئے جو کسی بھی شخص کی خاطر کرایہ پر جنگ کرنے کو تیار رہتے تھے۔

مقدس کتابوں میں "یجن" (یگیہ) کی خونی قربانیوں کا بے حد ذکر آتا ہے۔ اس طرح کی اجتماعی قربانیاں اگنی کے علاوہ دوسرے ویدک دیوتاؤں کو بھی دی جاتی تھی۔ لیکن یہ مقدس آگ کے سامنے دی جاتی تھیں۔ اس رسم کی مدت اور پیچیدگی مسلسل بڑھنے لگی۔ جن جانوروں کی قربانی دی جاتی تھی ان کی

تعداد اور مختلف اقسام آج ناقابل یقین معلوم ہوتی ہیں۔ قربانی کے اعلاترین جانور آدمی، بیل، گھوڑا سانڈ تھے۔ لیکن ان یگیوں کے موقع پر، بجرویدا اور براہمن گرنتھوں کے مطابق ہر قسم کے جانور اور پرندے کو ہلاک کیا جاتا تھا۔ مذہبی رسم کے طور پر ایک غیر محدود خون ریزی کی یہ دھن ثابت کرتی ہے کہ سماج کے پاس وسائل غذا و بقا ختم ہونے شروع ہو گئے تھے۔ جس پرار تھنا کا ذکر پہلے آچکا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مویشی، اغذا اور خوشحالی میں اضافہ ہی قربانی کا خاص مقصد تھا نیز یہ کہ یہ تمام چیزیں جارحیت سے بھی حاصل کی جا سکتی تھیں۔ لڑائی میں فتحمندی کے لیے یا جنگی سردار کی عام کامیابی کے لیے یہ قربانیاں ناگزیر تصور کی جاتی تھیں۔ مثال کے طور پر گھوڑے جیسے جانور کی قربانی جو آریوں کی معیشت کے لیے اس قدر اہم تھا اب محض ایک جانور کے مارنے اور کھانے تک ہی محدود نہیں رہ گئی تھی۔ پٹ رانی کو افزائش نسل کی ایک مکروہ رسم کے لیے مذبوحہ گھوڑے [illegible] کرنی پڑتی تھی۔ شاید یہ راجہ یا اس کے نائب کی کسی سابقہ قربانی کا عوض ہوتا تھا۔ ہلاک ہونے سے پہلے گھوڑے کو ایک سال تک آزادانہ گھومنے پھرنے کی اجازت تھی۔ کسی اور قبیلے کا اس کے راستے میں رکاوٹ ڈالنا لڑائی کا چیلنج سمجھا جاتا تھا۔ مستقل جنگ و جدل اور قربانیوں کا چکر برہمنوں کی اجرت قربانی میں اضافہ کر دیتا تھا اور کشتریوں کو مسلسل مشغول رکھتا تھا۔ یگیہ کا پہلے ہی سے ایک زیادہ گہرا اور مستقل سماجی مقصد بھی تھا۔ کسی تکلیف و مروت کے بغیر پوجا کی کتابیں کہتی ہیں۔ "ایک ویش کی طرح۔۔۔ دوسرے کا باج گذار۔۔۔۔ دوسرا جسے کھا جائے اور جس پر حسب فرمائش ظلم کرے۔۔۔۔ ایک شودر کی طرح۔۔۔۔ دوسرے کا ملازم جسے حسب مرضی برطرف کر دیا جائے یا قتل کر دیا جائے۔" یہ دونوں چھوٹی ذاتیں جو کہ اوّلین پیداوری جماعتیں تھیں پورے قبیلے کے جلوس قربانی میں دو بڑی ذاتوں کے درمیان محصور رکھی جاتی تھیں تاکہ ان کو مطیع و فرمانبردار رکھا جائے۔" اس امر کے بعد ذات پات کی بنیادی طبقاتی نوعیت میں بمشکل ہی کسی شک و شبہ کی ضرورت رہ جاتی ہے اگرچہ یہ طبقات ابھی تک ایک قدیم ابتدائی سطح پیداوار پر تھے۔ اوّلین ٹیکسوں کو "بلی" کہتے تھے کیونکہ "بلی" یا قربانی کے موقع پر قبیلے یا خاندان کے لوگ سردار کے پاس انھیں تحائف کی شکل میں لاتے تھے۔ اس سلسلہ میں ایک خاص افسر تھا جس کا تذکرہ صرف اسی جمہوری دور میں ملتا ہے۔ وہ قسام شاہی (بھاگ دُگھ) کہلاتا تھا۔ اس کا کام قبائلی راجہ کے قریبی پیروکاروں میں "بلی" کے تحائف کی تقسیم تھی اور شاید ٹیکس مقرر کرنا بھی اس کا کام تھا۔ تاحال بہت کم ایسے شہر تھے جن کو شہر کہا جا سکے خطرے کے وقت پورا قبیلہ یا خاندان چوبی احاطے کے ایک مورچے کے پیچھے جمع ہو جاتا جو بالعموم سردار قبیلہ کے رہنے کی جگہ تھی۔ دھاتوں کی کمی اور پنجاب کے کسی بھی دریا کا مسلسل راستہ تبدیل کرتے رہنا کسی بڑی

یا مستقل آبادی کے وجود میں آنے سے مانع تھا۔ آبادی میں سب سے کم درجے کی اکائی گرام تھا۔ بعد میں اس کے معنی گاؤں کے ہو گئے۔ اس زمانہ میں یہ رشتہ داروں کا ایک گروہ (سبھا) ہوتا تھا۔ جو اپنے جانوروں اور ڈھوروں کے ساتھ عموماً حرکت میں رہتا تھا۔ اس کی رہنمائی گرامنی کرتا تھا جو قبیلے کا ایک افسر ہوتا تھا اور سردار اعلیٰ کے سامنے جواب دہ ہوتا تھا۔ گرمیوں کے موسم میں گرام اپنی انسانی آبادی اور جانوروں کو پانی کے قریب اچھی چراگاہ پر لے جاتا تھا۔ برسات میں یہ کچھ اناج کی کاشت کرنے کے لیے اونچی زمین پر واپس آجاتے تھے جہاں تک عام سیلاب کی رسائی نہ ہو۔ جب دو گرام خواہ وہ ایک ہی قبیلے کے ہوں چلتے پھرتے ایک جگہ آجاتے تو ہمیشہ ہی جھگڑے کی نوبت آجاتی تھی۔ یہ بات نئے لفظ "سنگرام" سے ظاہر ہے جس کے لغوی معنی ہیں "گراموں کا ملنا" لیکن سنسکرت میں یہ لفظ "جنگ" کے لیے آتا ہے ایک ہی قبائلی سلطنت (راشٹر) کے مختلف "گرام" صرف مشترک قربانیوں یا مشترک دشمن کی مزاحمت کے وقت ہی جمع ہوتے تھے۔ ایسے لوگوں کا راجہ عموماً قبائلی اشراف کی پوری جماعت میں اعلیٰ ترین شخص ہوتا تھا اور یہ قبائلی اشراف بسلسلۂ ترتیب یا بذریعہ انتخاب بھی منصب سرداری پر فائض ہوتے تھے اور بحق وراثت بھی۔ لفظ "راجنیہ" (حکومت کرنے کے قابل) راجکمار۔ راجہ اور عوام کشتریوں کے لیے مساوی طور پر استعمال ہوتا ہے۔ شاہی اختیارات پر قبائلی رواج اور قانون کی سخت پابندی تھی۔ لیکن مستقل جنگ و جدال سے راجہ کی طاقت بڑھ گئی اور راجہ کا منصب ایک ہی خاندان میں محدود رہنے کا رجحان پیدا ہو گیا۔ راجہ کے ممکنہ حریفوں کو خواہ وہ راجکمار ہوں یا سردارِ سابق، یا طاقتور اشراف اندرونی امن کو قائم رکھنے کے لیے کسی نہ کسی طرح دبانا یا مار کر بھگا دینا (اپرُدھ) روز بروز زیادہ ضروری اور عام ہوتا گیا۔ اس جبری جلاوطنی نے جو قدیم ایتھنز کی قانونی شہر بدری سے من وعن مشابہ ہے ناگزیر طور پر سازشوں کو قبائلی رشتوں اور بھی مزید کمزوری کو راہ دی اب تک ایک ایسا باقاعدہ ریاستی نظام وجود میں آنے والا تھا۔ جو سماجی طبقات پر قائم ہو اور قبائلی اتحاد کو ریاست کی خاص قوتِ محرک کی حیثیت سے بالکل ختم کر ڈالے۔

4-5 شہروں کا احیا

مذکورہ بالا سماج کو مشکل سے ہی مہذب کہا جا سکتا ہے۔ برہمنوں کا نظریاتی مسلک اب تک ویدوں کو تمام ہندوستانی تصانیف سے افضل ترین مانتا ہے۔ ہندوستانی ثقافت کوئی قابلِ تحریر چیز ہی نہ ہوتی اگر ویدوں کو عملاً بھی موقف حاصل رہتا۔ کوئی سی شکل کی سماجی زندگی جس میں ویدک

سماج کی کمیاں اور لامتناہی آویزشیں نہ ہوں ایک بلند تر ثقافت کے نمو و فروغ کے لیے اشد ضروری تھی۔ بلکہ اگنی کی قربانیوں کی ناقابل برداشت بے اعتدالی نے اور اس سماجی فلسفے نے جو اس بے اعتدالی میں مضمر تھا سماج کو اس مقام پر پہنچا دیا جس سے آگے راستہ بند تھا۔ نئے سماج کا اصل قصہ تو اگلے باب سے متعلق ہے لیکن یہاں کچھ مبادیات کا جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ مختصراً یوں سمجھئے کہ جسے ہم شہری زندگی کہتے ہیں وہ شمالی ہندوستان میں ایک نئی نمو ہے اور پہلے عہد ہزار سالہ قبل مسیح کے ربع اول کی پیداوار ہے۔ شہری معلومات تجارت اور تقریباً سات سو قبل مسیح سے محتاط حساب کتاب کا آغاز جس کا ثبوت ٹھیک ٹھیک وزن کے چاندی کے سکوں میں مضمر ہے خواندگی کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا تھا۔ حروف تہجی کیا تھے اور کہاں تک ان کا استعمال ہوتا تھا یہ بات ابھی تحقیق طلب ہے۔ یقینی طور پر پنجاب کے ایک بڑے حصے میں ناخواندہ آریائی قبیلے تھے۔ لیکن یہ قیاس غالب ہے کہ بعد کے براہمی حروف تہجی کم سے کم مبادی شکل میں نئے شہروں میں لوگوں کو معلوم تھے۔ باقی کا معاملہ یہ ہے کہ جب گوتم بدھ نے ایک "گرہستی" کے بیٹے کو فہمائش کی کہ راج گرہ جیسے شہر میں ایک شائستہ طرز عمل اختیار کرے تو اس کے ضمن میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ساتویں صدی میں بھی دو سے زیادہ حقیقی بڑے شہروں کا ہونا ممکن نہیں تھا۔ باقی قصبے تھے جہاں ہر ایک فرد دوسرے کو جانتا تھا یا گاؤں تھے جہاں گھومنے پھرنے کے لیے مشکل سے ہی کوئی سڑک تھی۔ آج جو کچھ ایک عام شہری کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے وہ اس سماج کے لیے بالکل نئی چیز تھی۔ جیسے قبائلی عہد کے "مردانہ گھر" کو ترک کر کے ایوانِ مجلس (سنتھاگار) کو اپنی سماجی زندگی کے خاص مرکز کی حیثیت سے قبول کرنا ابھی باقی تھا۔

ہڑپہ کچھ دنوں فاتحین کے قبضہ میں رہا اور بعدہٗ تباہ ہو گیا۔ موہنجوداڑو کو اچانک ہی اور مستقل طور پر حملہ آوروں نے کھنڈر کر ڈالا۔ بہر حال ان دونوں کی آخری بربادی کے بعد اولین شہر سندھی علاقہ کے مشرقی کنارے پر اور اس سے آگے بنائے گئے۔ یہ یقیناً پہلے شہروں کے مقابلہ میں حقیر پیمانے کے تھے لیکن یہ ایسے شہر تھے جن کے وجود میں یہ حقیقت مضمر تھی کہ ان کی زندگی میں زراعت پر اس سے زیادہ زور دیا جاتا ہے جتنا کہ ایک چوپائی معیشت میں دیا جاتا تھا جو کہ ابھی تک اہم تھی۔ ابھی سے یجروید میں ایسے ہلوں کا ذکر ملنا شروع ہو جاتا ہے جن کو بارہ بیل مل کر چلاتے تھے۔ آج بھی ایسے ہل استعمال میں ہیں کیونکہ کھیت میں گہری نالیاں بنانے کے لیے اور بھاری مٹی کو پلٹنے کے لیے یہ ہل ناگزیر ہیں ورنہ ایسی زمینوں میں پیداوار ابھی نہ ہو گی یا اس کی زرخیزی قائم نہیں رہے گی۔ مضبوط ہل لکڑی کو کانسی کے اوزاروں سے چھیل کر بنایا جا سکتا تھا لیکن مشرقی پنجاب میں ہل کا پھل بالخصوص دریاؤں کے خط فاصل کے قریب پتھریلی زمین کے لیے لوہے کا ہوتا

ضروری تھا۔ لوہا کہاں سے آیا؟ کیا تانبے کے حصول کے لیے نئے ذرائع مفقود تھے جس کی ضرورت روز افزوں مقدار میں تلواروں اور دوسرے اوزاروں کے لیے ہو رہی تھی جو کہ ابھی تک کانسے کے ہی تھے؟

تقریباً آٹھ سو قبل مسیح سے مختلف دھاتیں مشرق کی جانب سے خاصی مقدار میں آنے لگیں۔ ہندوستان کے خام لوہے اور تانبے کے بہترین ذخیرے وادی گنگا کے مشرقی سرے پر جنوب مشرقی بہار (دھال بھوم، مان بھوم، سنگھ بھوم کے اضلاع) میں ہیں لیکن آج تک اس علاقے میں جنگلات اور بارش کی کثرت ہے اور جنگلوں کو صاف کر کے زراعت سے اتنی نفع بخش نہیں ہوگی جتنی وادی گنگا میں اس لیے قدیم ابتدائی زندگی ابھی تک یہاں جمی ہوئی ہے باوجودیکہ اس کے ملحق ہی انجن بھٹیاں اور دھاتوں کے کارخانے ہیں۔ ہمیں علم ہے کہ اس علاقے کا تانبا نکالا جاتا تھا۔ جہاں تانبا قدرتی خام شکل میں موجود ہے وہاں نامعلوم زمانے کی پختہ اینٹوں اور صاف شدہ دھات کے میل کچیل کے ذخیرے ملتے ہیں اور تانبے کی بے شمار اشیا جو تقریباً ایک ہزار قبل مسیح کی ہیں۔ گنگا کے میدان میں ہر جگہ ملتی ہیں۔ ان میں سے بعض کی شکل ہارپون کی طرح ہے یعنی برچھے کی شکل کا خمدار کانٹا۔۔ بعض ٹانگے دار بسولے سے مشابہ ہیں اور بعض نیم انسانی شکلیں وغیرہ۔ بڑے سے بڑے سلاخ والے بسولے دو فٹ لمبے ہیں اور ان کا سرا بھدی چھینی کی طرح ہے ان کو استعمال کرنا اتنا دشوار ہے کہ ان کو اوزار تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تمام چیزیں نمایاں طور پر تاجروں کے مال کے ذخیرے ہیں یہ اشیا قدیمی اصلی باشندوں نے نہیں بنائی تھیں کیونکہ تانبا صاف کرنے کے لیے آگ کی کمی بیشی پر پوری دسترس کی ضرورت ہے اور اسی لیے اچھی بھٹیاں ضروری ہیں۔ ایسی بھٹیاں نہایت عمدہ برتن بھی بنا سکتی ہیں اور یہ یقین کیا جاتا ہے کہ تانبے کی یہ بھٹیاں برتن بنانے کے آوے ہی دیکھ کر وجود میں آئیں۔ لیکن تانبے کے ان ذخائر کے ساتھ جو تھوڑے بہت مٹی کے برتن ملے ہیں وہ ناگفتنی حد تک بھدے ہیں بہت خراب پکے ہوئے اور پیلی مٹی کے رنگے ہوئے برتن ہیں جو کھدائی میں ہی ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے ہیں۔ اس لیے یہ بات خارج از امکان ہے کہ ان برتنوں وغیرہ کا تعلق سندھی لوگوں یا آریوں کی بستیوں سے تھا جو شمال کے بنے ہوئے کالی مٹی کے رنگے ہوئے برتن استعمال کرنے لگے تھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ تاجر دراصل وہ آریہ لوگ تھے جو نقل و حرکت کرتے رہتے تھے لیکن پیلی مٹی سے پکے ہوئے یہی گھٹیا برتن ہستنا پور جیسے نئے آریائی ذخائر کے مقامات پر کالے رنگے ہوئے برتنوں کے نیچے اور قدرتی مٹی کے عین اوپر ملتے ہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ پنجاب میں جو آریہ لوگ ملے تھے۔ ان میں سے سب کے سب نے مویشیوں کی پرورش و افزائش کو اپنا پیشہ نہیں بنا لیا تھا۔ دوسرے عہد ہزار سالہ ق۔م۔ میں یقیناً ایسے لوگ تھے خصوصاً آریوں کی دوسری بڑی لہریں جو ہیں

وہ جفاکشی و دلیری موجود تھی جو کسی مہمات کے اوّلین رہنماؤں کے لیے ضروری ہو سکتی تھی۔ وہ بڑے اچھے لڑنے والے تھے اس کے ساتھ ہی ان کو دھاتوں بالخصوص لوہے کو صاف کرنے کے فن کا کچھ علم بھی تھا جو کہ پہلے ہزار سالہ قبل مسیح کے آغاز تک ایشیا کے اس پورے علاقے میں عام ہو چکا تھا جس سے گزر کر ان آریاؤں کو ہندوستان آنا پڑتا تھا۔ گنگا کے کنارے کا جنگل ابھی اتنا گھنا تھا کہ وہاں زرعی بستیاں نہیں بس سکتی تھیں۔ اس لیے آریوں کی بڑی بڑی بستیوں کا ایک سلسلہ مشرق کی طرف ایک باریک خط کی طرح ہمالیہ کی نچلی پہاڑیوں کے پہلو بہ پہلو جنوبی نیپال کی طرف پھیل گیا اور پھر جنوب کی جانب گھوم کر بہار کے ضلع چمپارن میں سے ہوتا ہوا اس بڑے دریا تک پہنچ گیا۔ آگ لگا کر زمین کو صاف کیا گیا جیسا کہ گنگا کے نزدیک کرنا ممکن نہیں تھا۔ یہ طریقہ جس نے ابتدائی توسیع کو دریائے گنڈک کے مغرب میں دامن کی پہاڑیوں تک محدود کر دیا۔ "ست پتھ براہمن" کی ایک مشہور عبارت میں تفریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اس کا زمانہ سات سو قبل مسیح سے پہلے کا ہونا چاہیے۔ لیکن چمپارن سے ہو کر جنوب کی طرف گھوم جانے کا مقصد یہ تھا کہ کچی دھات کے ذخیروں تک پہنچا جائے۔ یہ ذخائر راج گیر کی پہاڑیوں کے پار تھے جو کہ اس عظیم دریا کے جنوب میں آریوں کی واحد بستی تھی۔

یہ بات صاف ظاہر ہے کہ اوّلین شہر جن کے حالات کا مکمل تسلسل عہد تاریخ تک آتا ہے۔ دریائی راستے پر واقع ہیں باوجود یکہ سیلابی مٹی والے علاقوں کا آباد کرنا مشکل تھا۔ اندر پرستھ (دہلی) اور ہستناپور "سرزمین کورو" میں۔ کوسمبی (سنسکرت میں "کوشامبی") دریائے جمنا پر اور بنارس (وارانسی یا کاشی) گنگا پر بڑے مشہور شہر ہو گئے۔ پہلے عہد ہزار سالہ قبل مسیح کے شروع میں ان شہروں کی بنیاد پڑنے کی توجیہ اس امر سے کی جا سکتی ہے کہ ان طاقتور دریاؤں میں جو ناقابلِ گزر جنگلوں اور دلدلوں میں سے گزرتے ہوئے بڑی تیزی سے بہتے تھے پانی کے ذریعہ سفر یا باربرداری بہت پہلے سے جاری تھی۔ رگ وید میں ایک اشلوک کے ٹیپ کے مصرعہ میں اوکتھیہ اور ممتا کے برہمن بیٹے دیر گوتس کے متعلق بتایا گیا ہے کہ وہ اپنے بڑھاپے میں ایک جہاز ران تھا۔ قدیم ترین وید میں ایسے جہازوں کا سرسری ذکر ہے۔ جن کے سو چپو تھے اور جو پانی پر قریب ترین زمین سے تین دن کی مسافت تک سفر کیا کرتے تھے جس کا مطلب یہ ہے کہ آریہ بڑی کشتیوں کا استعمال جانتے تھے۔ لہٰذا اس کی واحد اور ممکن تصریح یہی ہو سکتی ہے کہ پہلے عہد ہزار سالہ ق۔م کے آغاز میں ان گمنام دلیر رہنماؤں نے سمندر تک رسائی حاصل کر لی تھی اور دھاتوں کے خام ذخیرے دریافت کر لیے تھے۔ ورنہ دریائے گنگا کے کنارے قلعہ بنارس کے پاس پشتہ بننے سے قبل کے آٹھویں صدی کے ذخیروں کی نہ کوئی تصریح ہو سکتی ہے اور نہ کوئی وجہ۔ جب ایک دفعہ خام

دھاتوں کی دریافت ہو گئی تو پہاڑیوں کی ترائی میں جو آبادیاں قائم تھیں ان کے سلسلے کو خشکی کے راستے سے دریا کی طرف اس حد تک پھیلانا آسان تھا جہاں تک جنگل کی وجہ سے زمین کو صاف کرنا ممکن تھا۔ یہ مفروضہ اتنا دور از قیاس نہیں جتنا کہ نظر آتا ہے۔ خود دریا سے ختم نہ ہونے والی مقدار میں مچھلی دستیاب ہو سکتی تھی اور دریا کے کناروں پر جنگل میں بہت شکار میسّر تھا۔ ضرورت صرف ایک دلیرانہ مہماتی جذبے کی تھی۔

آریوں کے دکن یعنی وندھیاچل کے جنوب میں داخلے کا خاندان اگستہ سے کچھ تعلق ہے لیکن یہ تا حال ایک افسانوی دنیا کی چیز ہے اگرچہ ذہن اسی طرف مائل ہوتا ہے کہ اس کا سلسلہ جنوبی "جھرات کلاں" سے جوڑ دیا جائے۔ ریاست میسور میں برہم گری کے مقام کے "جھرات کلاں" ان راکھ کے ٹیلوں سے متعلق ہیں جو راجچور ضلع میں پتھر کے نئے زمانے کے مویشی پالنے والوں نے چھوڑے ہیں۔ پتھر کے اوزار اور مٹی کے برتنوں کے تسلسل اس چیز کو ثابت کرتے ہیں۔ راکھ کے ان ڈھیروں کی تاریخ ریڈیو کاربن سے متعین کریں تو تیسرے عہد ہزار سالہ ق۔م۔ کے اختتام سے کچھ قبل معلوم ہوتی ہے۔ نرمدا پر دوسرے عہد ہزار سالہ قبل مسیح کے منتشر ذخیروں میں ان کے خاکستری برتنوں نے نیز ایک مختلف قسم کے برتنوں کے ساتھ کہیں کہیں کانسی کے ایک ٹکڑے کی دریافت نے بعض محققین آثریات کو یہ سوچنے کی طرف مائل کیا ہے کہ ان لوگوں کے ایران سے تعلقات تھے۔ اگر یہ درست ہے تو آریوں کے اس قدیم و ابتدائی پھیلاؤ کے اسباب و علل ایک معمّہ بن جاتے ہیں۔° "اصل آریوں" کی ابتدائی لہر یا من تھی جو سندھ کے علاقے سے اس وقت گذری جب شہری تہذیب اپنے پورے عروج پر تھی؟ کیا آریوں نے غارت گری اور مار دھاڑ اسی وقت اختیار کی جبکہ ایک بعد والی لہر کانسی کے ہتھیاروں کو لڑائی میں استعمال کرنا سیکھ چکی تھی؟ دوسری طرف پہلے عہد ہزار سالہ کے اوائل میں آریوں کا گنگا کی کھوج لگانا ایک ایسا واقعہ ہے جس کی تصدیق آثریات سے ہوتی ہے۔ راجچور اور میسور میں آریوں کے شمالی داخلہ کے دور والی کھدائی کی تہہ یقینی طور پر بعد کی ہے اور عہد آہن کا آغاز کرتی ہے اس کے برعکس پانڈو رجرڈھبی (مغربی بنگال دریائے اجے کے کنارے) "مسی حجری" ذخیرے تسلسل کے فقدان کو ظاہر کرتے ہیں۔ نرمدا کے مقام پر متوازی دریافتوں کی طرح ان سے صرف یہی ظاہر ہو سکتا ہے کہ دوسرے عہد ہزار سالہ ق۔م۔ میں وہاں علاقائی تفتیش کرنے والوں کی کچھ منتشر اور عارضی بستیاں تھیں جو کہ غالباً آریہ تھے لیکن اترنجی کھیڑا ایک مستقل آبادی تھی۔

4 ۔6 عہد رزمیہ

ان پرانے چھوٹے شہروں میں سے کُرو دیش کے دو شہر (دہلی ۔ میرٹھ) ہندوستانی روایت

پر ایک نہ مٹنے والا نشان چھوڑنے والے تھے اگرچہ بنارس آخر کار ایک تقدیس کا مرکز بن گیا۔ اور برہمن
دھرم کے لیے اب بھی اس کی یہی حیثیت باقی ہے۔ عہد تاریخ میں اتر پردیش اور پنجاب کے درمیان
کی دریائی حد فاصل جنگی مصلحتوں کے لحاظ سے بہت اہم تھی۔ دہلی موجودہ زمانے میں ہندوستان کا پایۂ
تخت ہے جیسا کہ یہ کئی صدیوں سے رہا ہے۔ کُرو دیش میں پانی پت کے مقام پر مختلف زمانوں میں
کئی فیصلہ کن لڑائیاں لڑی گئیں اور انھوں نے ملک کے سارے شمالی حصے کی قسمت کا فیصلہ کیا۔ ہندوستان
کی عظیم رزمیہ نظم "مہا بھارت" کا موضوع کرو دیش میں ایک جنگ استیصال ہے۔ اگر واقعی ایسی کوئی
لڑائی ہوئی تھی تو شاہی خاندانوں کی روایتی تعداد کا حساب عہد تاریخ تک لگانے سے یہ اندازہ ہوتا ہے
کہ اس جنگ کا زمانہ 850 ق۔م کے قریب رہا ہوگا۔ اس صورت میں یہ مفروضہ واقعہ لازمی طور پر
ایک مجموعی پیمانے کی چیز ہوگی لیکن اس کی ادبی اہمیت اتنی ہی عظیم تھی جتنی یونان میں شہر ٹرائے کی
لڑائی کی۔ کرو دیش میں ہستناپور کی اصل بستی قدیم ویدک پورو قبیلے کی ایک شاخ نے بسائی تھی
رنگے ہوئے خاکستری برتن جو ہستناپور دوم سے نکلے ہیں، پورو اور کرو کے فن سفالیات کی مشترک
تخلیق سمجھنے چاہئیں نہ کہ عام آریائی برتن۔ ایک دوسری شاخ نے جن کا نام پانڈو تھا فرزندان یا کھنڈو
جنگل کو جلا کر روایتی طریقے سے اندر پرستھ کو صاف کیا (غالباً یہ دہلی کے پرانے قلعے کے مضافات
میں) زمین کو صاف کرنا آگ نے دیوتا اگنی کے حضور میں بڑی قربانی تصور کی گئی۔ ہر جاندار کو جو
آگ کے حلقے سے بچ کر بھاگنا چاہتا تھا ذبح کر دیا گیا اور نئی زمین پر زراعت کرنے کے لیے نئی بستی
بسائی گئی۔ اس کے بعد ان دو ہمسایہ اور رشتہ دار ریاستوں میں ایک دوسرے کو ختم کرنے کے لیے
جنگ ہوئی بعد میں اسی کے متعلق یہ کہا گیا کہ اس جنگ میں دنیا یعنی ہندوستان کو فتح کرنے کے لیے
لاکھوں نے حصہ لیا۔ لیکن اس زمانے کی پیداوار بڑی بڑی فوجوں کی کفیل نہیں ہو سکتی تھی، چہ جائیکہ
معروضہ علاقائی ریاستوں کو اس قابل بنا سکتی کہ باقاعدہ ہتھیاروں سے لیس بڑے بڑے فوجی دستوں
کو دور دراز سے دلی تک بھیجا جا سکے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ایک چھوٹی سی قبائلی ریاست جس کا حکمران
ایک کمزور راجہ تھا کورو دیش میں پانچویں صدی تک باقی تھی لیکن بعد میں جلد ہی اس کا مکمل خاتمہ
ہو گیا۔ کسی بھی زمانے میں پورے ملک پر کوروں کے اقتدار کا کوئی سوال نہیں تھا اور اگر تھا تو بیانوں
کے تخیل کے سوا اور کہیں نہیں تھا۔ کوروں کی نسل کے ایک فرد پریکشت کے باب میں کہا جاتا ہے کہ ٹکسلا
کے مقام پر اس کی تاج پوشی شہنشاہانہ انداز سے ہوئی لیکن ٹکسلا (تکشا شلا) چوتھی صدی سے پہلے
بمشکل ہی ایک گاؤں سے زیادہ حیثیت رکھتا تھا اور اس زمانے سے اس کا نام تاریخ میں آیا لیکن

پریکشت کا وہاں کوئی ذکر نہیں۔ مہا بھارت کی لڑائی کے بعد خاندان میں چوتھے راجہ کو ہستنا پور سے ایک سیلاب کی وجہ نکلنا پڑا۔ جس کے لیے آثارِ قدیمہ کی کچھ شہادت موجود ہے۔ اس نے پورو کرو سلطنت کے پایۂ تخت کو دریا کے نشیب کی طرف کوسمبی کے مقام پر منتقل کر لیا۔ اس فرضی جنگ عظیم کا سب سے اہم پہلو یہی تھا کہ "مہا بھارت" کو ایک نظم کی شکل مل گئی۔ ایلیڈ (ہومر کی مشہور رزمیہ نظم) کی طرح یہ نظم ایک برتر خاندان کے خاتمہ پر مرثیہ خوانی سے شروع ہوئی لیکن فاتحین ابھی تک برسرِ حکومت تھے اس لیے فطری طور پر جلد ہی اس کے اشعار ان لوگوں کی فتح یابی (جے) کے قدرے طنزیہ گیتوں میں بدل گئے چنانچہ "جے" کا لفظ اب بھی اس کتاب کے نام کا جز ہے۔

کسی واقعے کو نظم بند کرنے سے پہلے (جیسا کہ دوسرے ممالک میں اس دور میں ہوتا تھا) ایک مقدس مناجات (یہاں ویدک اشلوک اور یونان میں ہومر کی نظم) پیش کی جاتی تھی۔ اگر اس سخن گوئی کا کوئی سرپرست ہو تو اسکا شجرۂ نسب ایک مدحیہ قصیدے کے ساتھ سنایا جاتا تھا۔ یہ اشلوک برہمنوں کے لیے اس رسم و روایت پر قابو حاصل کرنے کے کام کو زیادہ آسان بنا دیتے تھے۔ پیشہ ور بھاٹ (سُوت) ہی اس وقت تک اصل شاعر اور گانے والے تھے۔ جب تک دوسرے آریاؤں سے برہمنی تحریک نے اپنی برہمنیت ذات کو بہت زیادہ الگ نہیں کر لیا تھا۔ اب مہا بھارت کا صرف برہمنی نسخہ ہی موجود ہے اس کی موجودہ شکل کی تدوین دو سو ق م اور دو سو عیسوی کے درمیان ہوئی اور مجموعہ 18000 اشعار اور چند عبارات نثر پر مشتمل ہے۔ ابتدائیے میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ 24000 بندوں پر مشتمل ایک قدیم نسخہ اس وقت تک رائج تھا اگرچہ اب وہ ناقابل حصول و معدوم ہو چکا ہے۔ نئی تدوین کرنے والوں نے قابل تصور قسم کی اساطیر و حکایات مختلف ذوق کے سامعین کی جاذبیت کے لیے ایزاد کر لیں۔ بہت سے واقعات ہیں جن کا لڑائی سے کوئی تعلق نہیں۔ داستان در داستان کے طور پر مختلف کرداروں نے بیان کیے ہیں اس بے جا بھرتی کو زیادہ فطری رنگ دینے کے لیے ایک وسیع "حصاری داستان" کے اندر رکھا دیا گیا ہے۔ راجہ جنمے جے سوم نے ناگوں کی مکمل تباہی کے لیے ایک بڑا اہلی یگیہ کیا جس میں قربانی پیش کی جاتی تھی۔ یہ ناگ اُسر تھے جو حسب مرضی آدمی یا سانپ کی شکل اختیار کر سکتے تھے اور جن میں سے ایک نے جنمے جے کے باپ پریکشت دوم کو مار ڈالا تھا۔ جنگ کی داستانیں اور دوسرے قصے گویا اصل مرکز کے گرد گھومنے والی ضمنی کہانیاں تھیں جو اسی طرح کے دیر طلب یگیہ کے موقعوں پر بیان کی جاتی تھیں یعنی "مہا بھارت" ... بنیادی طور پر ایک جنگ عظیم کا بیان نہیں بلکہ اس عظیم یگیہ کا تذکرہ ہے۔ مہا بھارت میں بھرتی کا عمل دو سو عیسوی میں ختم نہیں ہوا بلکہ انیسویں صدی تک جاری

رہا۔ ملک کے مختلف حصوں میں نسخوں کا مقابلہ کرکے اتنا ممکن ہو سکا کہ ایک معیاری نسخہ تیار کیا گیا، جو اصل نقشِ اوّل تو نہیں لیکن اصل سے زیادہ سے زیادہ قریب کہا جا سکتا ہے۔ اصل منظومات کے اس سے زیادہ مکمل احیا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بعد میں جو اضافے کیے گئے وہ زیادہ تر مذہبی نوعیت کے ہیں اور ویدک رسوم و تہذیب سے مختلف کسی اور ہی چیز سے متعلق ہیں۔ بدھ مت نے برہمنوں کے قدر و وقار کو بہت کم کر دیا تھا۔ لیکن ان اضافوں کی مدد سے انھوں نے سماج میں ایک اہم درجہ دوبارہ حاصل کر لیا۔ ان میں سب سے زیادہ درخشاں اضافہ بھگوت گیتا ہے یہ ایک تقریر ہے جس کے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ دیوتا کرشن نے لڑائی سے عین پہلے کی تھی۔ خود یہ دیوتا بھی نیا تھا۔ صدیوں بعد تک اس کی اعلاترین الوہیت تسلیم نہیں کی گئی جو سنسکرت اس میں استعمال کی گئی ہے وہ تقریباً تیسری صدی عیسوی کی ہے۔ لیکن برہمنیت کے سانچے میں ڈھلی ہوئی ایک وحدانی رزمیہ نظم کی حیثیت سے "مہابھارت" کی تدوین کی پہلی منزل پر اس کا سب سے بڑا کام اس کی حصار کی داستان نے پورا کیا۔ اور یہ بات اس سے بہت پہلے کی ہے کہ کرشن کا دیوتا کی حیثیت سے یوں [illegible] درحقیقت یہ حصار کی داستان اس سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہے جتنی کہ اب تک محسوس کی گئی ہے اس داستان کے مطابق جنم جے کے قربانی یگیہ کو جس نے "مہابھارت" میں اصل جنگ پر اولیت حاصل کر لی ہے مجبوراً ناتمام چھوڑنا پڑا۔ داستان کا یہ انوکھا پہلو نوجوان آستک کی ذکاوت کا نتیجہ تھا جو کہ ایک برہمن باپ اور ناگ ماں کا بیٹا تھا۔ اس کے علاوہ جنم جے کا مہا پروہت سوم شروس بھی اسی طرح مخلوط سلسلۂ نسب کی اولاد تھا۔ برہمنوں کے سخت قاعدے کے مطابق ایک برہمن باپ کے وہ بچے جو کسی بھی دوسری ذات کی ماں سے پیدا ہوئے ہوں کبھی بھی برہمن نہیں کہلا سکتے تھے اس لیے اگر وہ برہمن جنھوں نے حد سے زیادہ اضافوں کے ساتھ اس رزمیہ نظم کی تدوین کی اس بات کا بغیر کسی شرم کے اعلان کر سکتے تھے ان کا سلسلۂ نسب آریائی حلقہ سے باہر اتنی دور تک پہنچتا ہے تو ناگ قوم کے لوگ ضرور کسی نہ کسی لحاظ سے بڑے معزز لوگ تھے۔ نہ تو وہ اسر تھے اور نہ نیچی ذات کے تھے۔ آستگ کا خاندان یایاور (آوارہ گرد) خاندان کہلاتا تھا۔ اس نام کا ایک خاندان نویں صدی عیسوی تک باقی تھا اور اس میں سنسکرت کا مشہور شاعر اور ڈرامانگار راج شیکھر پیدا ہوا جو برہمن نہیں تھا یا کم سے کم اس کی بیوی مرہٹہ یا اچھوت غیر برہمن جاگیردار خاندان کا ممان سے تھی

تو پھر یہ ناگ کون تھے جو بیک وقت سانپ اسر بھی تھے اور انسان بھی جو اس قدر بد طینت شیطان تھے کہ ایک خصوصی طاقت ور اگنی یگیہ کے ذریعہ نیست و نابود کر دیے جانے کے مستحق تھے لیکن اس کے ساتھ ہی ان کی عورتیں برہمنوں کے جائز اور نہایت معزز بچے جن سکتی تھیں؟ اس کا جواب موجودہ ماخذ سے

مرتب کیا جا سکتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ناگ کی نسلی اصطلاح جنگل میں رہنے والے تمام قدیم لوگوں کے لیے استعمال ہونے لگی تھی۔ یہ ضروری نہیں تھا کہ ان میں کوئی تعلق یا رشتہ ہو۔ البتہ کالا ناگ یا تو ان کا خصوصی قبائلی نشان تھا یا وہ اس کی پوجا کرتے تھے جس طرح کہ بہت سے قدیم ہندوستانی باشندے (بلکہ اور بھی لوگ) اب تک کرتے ہیں۔ خاص طور پر یہ ناگ لوگ اس وقت ملحقہ جنگل میں رہتے تھے جب گرودیش میں پہلے پہل آریہ آباد ہوئے پنجاب کی پہاڑیوں کے دامن میں کھلے ہوئے یا نیم صحرائی دریائی میدانوں کے مقابلہ میں گنگا کے جنگلوں کے اندر غذا اکٹھا کرنا کہیں زیادہ آسان تھا۔ ان گھنے جنگلوں کے باعث ہی ناگ قوم کو فتح کر پانا گیر ذرائع سے ان کو اس قسم کا غلام بنا لینا نا ممکن ہو گیا جس طرح مغرب میں "داس" اور "شودر" بنائے گئے تھے۔ جب تک وہ آزاد غذا اکٹھا کرنے والے بنے رہے۔ ان کو کبھی نیچی ذات کی بستی میں نہیں دھکیلا جا سکا۔ خود ویدوں میں ہی اس کا ذکر آتا ہے کہ کچھ غریب برہمن ایسے بھی تھے جو کسی آریائی قبیلہ کے زیر پناہ نہیں تھے وہ جنگلوں میں حسبِ خواہش زندگی بسر کرنے کے لیے نکل جاتے تھے اور یہ زندگی غذا اکٹھا کر کے یا زیادہ سے زیادہ اس شغل میں چند مویشیوں کا اضافہ کر کے بسر ہوتی تھی۔ حصولِ علم کی برہمنی روایت جو سن عیسوی کے آغاز تک جاری رہی اور نظری اعتبار سے آج بھی ایک فرض ہے اس بات کی مقتضی تھی کہ ہر ایک مبتدی چیلا ایک معمر گرو کے تحت جو اسی طرح صاف کیے ہوئے کسی مقام پر آباد ہو بارہ سال تک مدت امیدواری پوری کرے اس کے مویشیوں کی دیکھ بھال کرے۔ غیر تحریر شدہ ویدوں کو زبانی یاد کر کے عبور حاصل کرے۔ پوجا پاٹ کی تمام تفصیلات میں خود کو ماہر کرے اور آخر کار خود ایک پورا پورا صاحب علم برہمن بن کر باہر آئے۔ ان تعلیمی نو آبادیوں یا سکار اور زراعت نہیں ہوتی تھی۔ یہ زمانہ ابھی اس قدر ابتدائی تھا کہ قدیم ناگ لوگوں کے ساتھ شادی بیاہ کی اجازت ممکن نہ تھی۔ برہمن گرو کے ساتھ خود اپنی ذلت کی کوئی عورت شاذ و نادر ہی ہوتی تھی اور یہ کیفیت بعد کے ان ایام تک قائم رہی جب کہ "کنج تعلیم" (گروکل) قائم کرنے کا رواج پختہ ہو گیا ناگ لوگوں سے پرخاش کی کوئی وجہ نہیں تھی جو کہ (موجودہ آسام کے گاؤں کے بالکل برعکس) کبھی جنگ جو نہ تھے اور غذا پیدا کرنے والے تھے اس لیے جنگل میں ادھر ادھر بکھرے ہوئے تھے۔ ادھ پکے، گھٹیا اور پیلی مٹی سے رنگے ہوئے برتن جو ہستناپور اول سے نکلے ہیں غالباً بعد کے ناگوں کی پیداوار ہیں۔ جیسے جیسے جنگل صاف ہوتا گیا ناگ لوگ زرعی پیشے میں رفتہ رفتہ مدغم ہوتے گئے۔ "مہابھارت" سے معلوم ہوتا ہے کہ کم سے کم ایک ناگ خاندان کرو لوگوں کا دوست تھا اور کچھ خاص رشتہ بھی رکھتا تھا لیکن پانڈوں سے ایسا تعلق نہیں تھا۔ ان ناگوں کی اولاد نے قدرتی طور پر اپنے قدیمی وابتدائی طریقے

پرستش کو باقی رکھا اور ان اوّلین بھاٹوں کے دوست رہے جنھوں نے کُرُوں کی گم شدہ شان و شوکت کے گیت گائے تھے۔ ناگاؤں کے شہروں اور داستانوں کو اس عظیم رزمیہ نظم کے باب اوّل میں ایک اونچا مقام دیا گیا ہے۔ اگرچہ اس کا لڑائی کی اصل کہانی سے کوئی تعلق نہیں اس کے قطعی برعکس یادو خاندان کے بطن جلیل اور نیم دیوتا کرشن کے کارناموں کی داستان اور شجرہ کو جس کا مکمل دیوتا کے درجے تک عروج اس رزم نامے کے مختلف طبقات میں صاف نظر آتا ہے ایک علاحدہ ضمیمہ "ہری ونش" میں منتقل کر دیا گیا ہے۔ بعد کے ہندوستانی مذکرہ اصنام میں عظیم کالا ناگ بہت سے مختلف حالات میں کارفرما نظر آتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ساری زمین کو پھن میں تھام رکھا ہے تاکہ یہ پانی میں نہ ڈوب جائے۔ وہ وشنو کا بستر اور چھتر بھی ہے جو پانی پر سوتا ہے اور کرشن انجام کار اوتار بنتا ہے۔ سیس ناگ شیو کا ہار بھی ہے گنیش کے ہاتھ میں ایک ہتھیار بھی اور بذات خود بھی ایک دیوتا ہے جس کے لیے سال میں ایک خاص دن وقف ہوتا ہے جس میں قدامت پرست نہ کچھ کھود سکتے ہیں اور نہ کسی دھات کا استعمال کر سکتے ہیں اس کے ساتھ ہی ہندوستانی کسان کے لیے وہ کھیتوں کا محبوب رکھوالا بھی ہے (یعنی کیشتر پال شیو کو بھی یہ نام دیا جاتا ہے) یہ رزمیہ نظم اپنے ناقابل اعتنا اور بہت زیادہ مشکوک تاریخی مواد کی بہ نسبت باہمی ثقافتی اثر پذیری کے عمل کے لحاظ سے زیادہ دل چسپ ہے جس کا انکشاف اس میں کیا گیا ہے۔ "مہابھارت" کی ثقافتی اہمیت اور عام طور پر غلط تفسیروں کی وجہ سے اس کی ایک مختصر تلخیص بہت ضروری ہے۔ اس رزمیہ نظم میں سب سے ابتدائی داستانوں کے نمایاں طور پر تین ماخذ ہیں۔ پورو کورو عہد کے رزمیہ گیت۔ پراچین افسانے اور یادو گاتھائیں۔ ان غیر مربوط کہانیوں کو متحدہ لیکن تاحال ابتدائی سماج کے مزاج کے مطابق کسی نہ کسی طرح مربوط کرنا تھا اس کا پلاٹ کا مرکز دہلی، میرٹھ اور متھرا کا علاقہ تھا اور یہ وہ دور تھا جب دھاتوں بالخصوص لوہے کا علم تو ہو گیا تھا۔ مگر یہ کمیاب تھیں۔ ویدوں کے آخری زمانے کے آریہ جنگلات سے بھری ہوئی حد فاصل کے ناگ لوگ جو ابھی تک خوراک اکٹھا کرنے کا کام کرتے تھے اور کرشن کے جدید ویدک دور کے یادو باہم مل جل کر ایک زیادہ کامیاب خوراک پیدا کرنے والا سماج بنا سکتے تھے اگر وہ باہم جنگ و جدل کو بند کر دیتے۔ ماحول اور دھاتوں کی کمی نے اس بات کو ناممکن بنا دیا تھا کہ ان تینوں سے کوئی ایک محض جنگی طاقت کے ذریعہ دوسروں کو مطیع بنا سکتا اس لیے مذکرہ کہانیوں کو باہم مربوط کرنا ہی ضروری تھا۔ انسانی عناصر کے باہم متحد ہونے میں کثیب لوگوں نے مدد کی۔ داستانوں کی ترتیب و تدوین ایک اور برہمن خاندان بھرگو نے کی۔ باہمی ثقافت پذیری اس قدر موثر تھی کہ "مہابھارت" کا حجم بڑھتا

گیا۔ اور "پران" اسی نہج پر قرونِ وسطیٰ میں دوبارہ لکھے جاتے رہے۔ عمل صرف اس وقت ناکام ہوا جب
لوگوں کو مشترکہ توہم پرستی کی بنیاد پر ایک گروہ میں متحد کرنے سے ایک زیادہ پیداوار کرنے والے سماج
کی تخلیق میں کوئی مدد نہ مل سکی۔ یہ ناکامیابی مسلمانوں کی نسبتاً آسان فتح مندی سے اور زیادہ پختہ ہو گئی۔ لیکن اس
وقت تک "جیو اور جینے دو" کی جگہ یہ اصول قائم ہو گیا تھا کہ "پروہت جو کچھ کہے اس پر ایمان لے آؤ
اور اس کا کوئی خیال نہ کرو کہ سنسں مادی حقیقت یا عام سوجھ بوجھ کیا کہتی ہے۔

۱ گاؤں کی جھونپڑی ۔ امبرناتھ

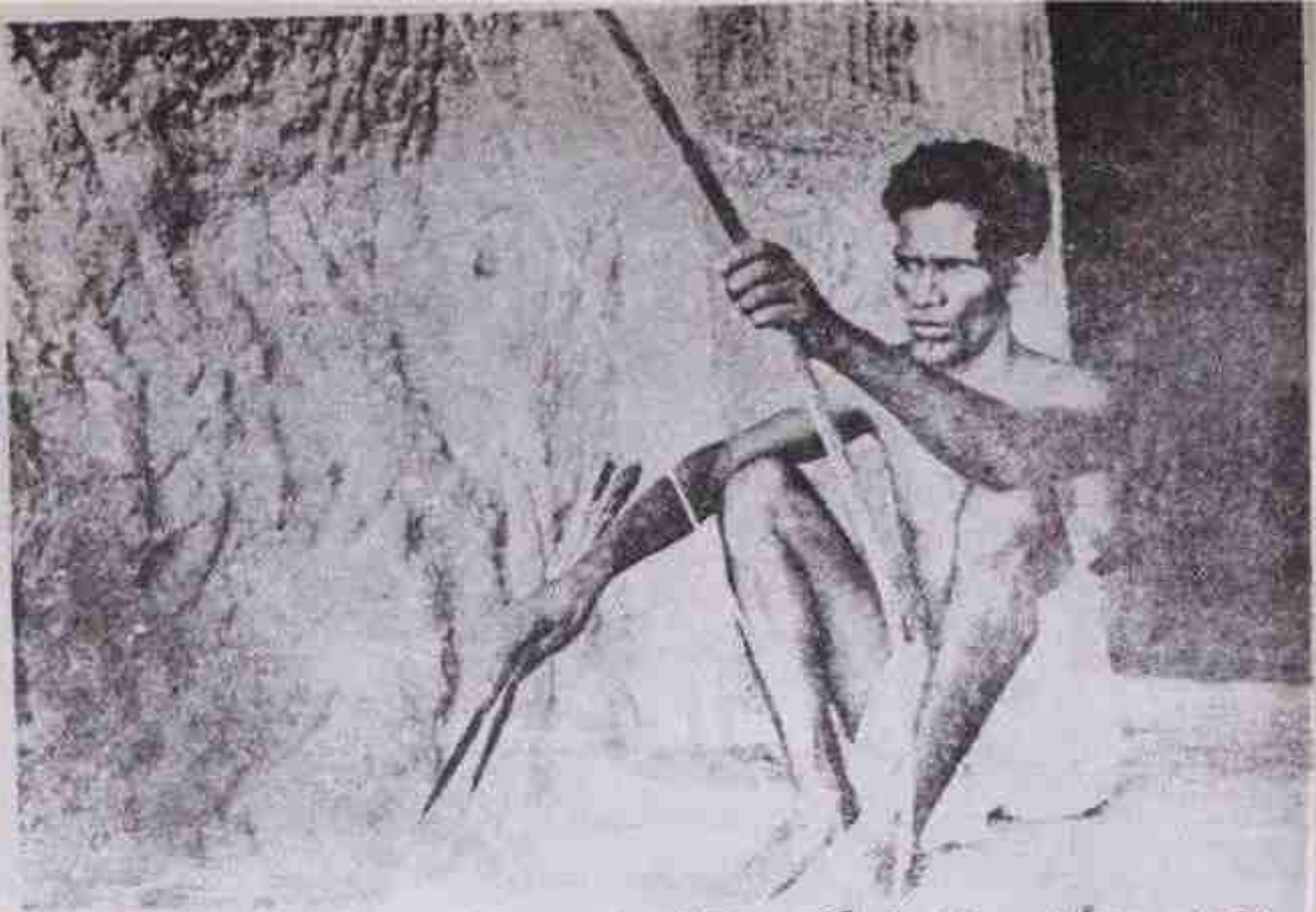
2 پھوس کی جھونپڑی مع اصطبل، پتھر اور گارے کی دیواروں پر ۔ چاکن

22.ژلیہ کا خط 1944ء

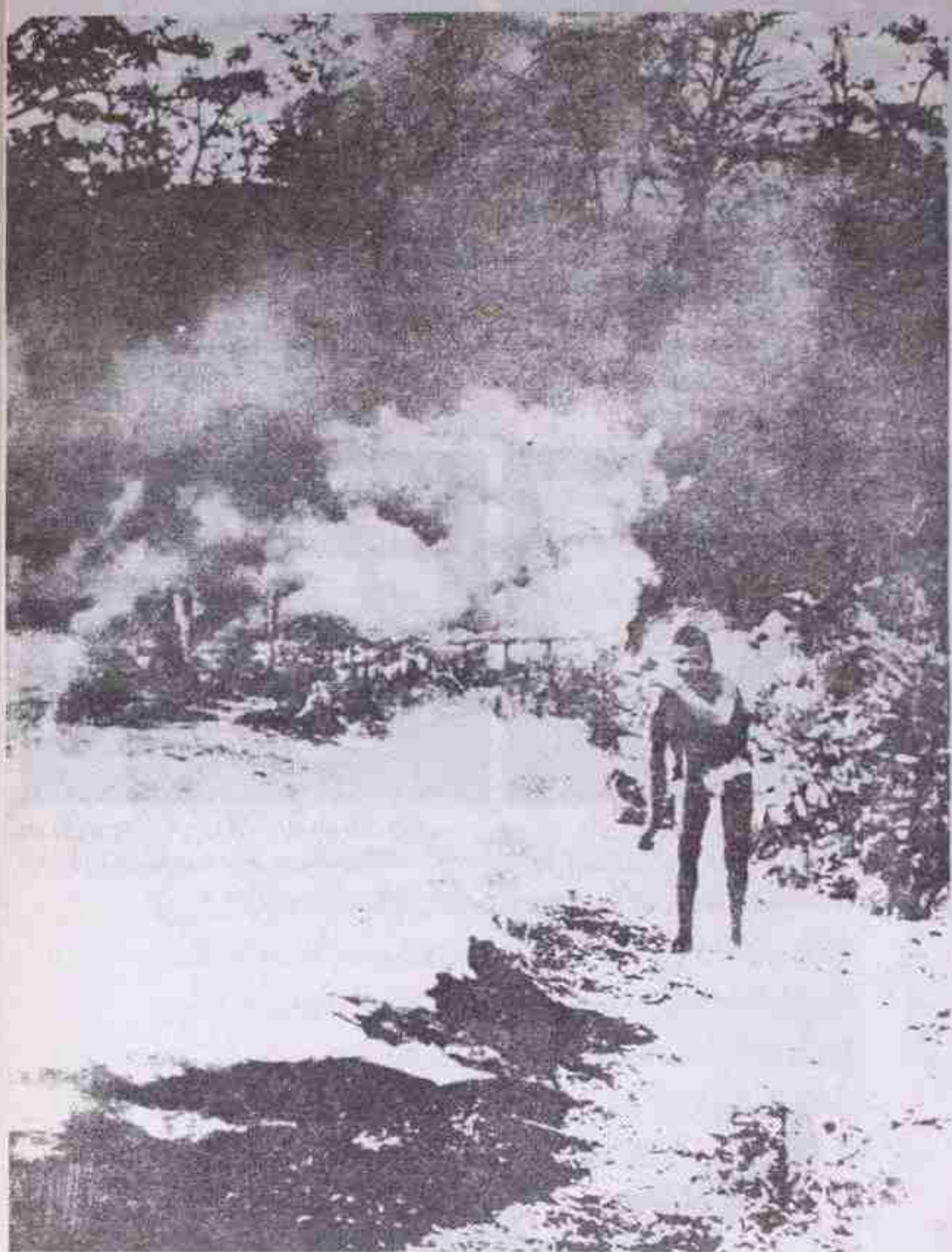
26۔ پخری عورتیں ایک ندی میں مچھلیاں پکڑ رہی ہیں۔ آسام

27۔ لکڑی کے لٹھے کو کھود کر بنائے گئے ایک ڈونگے میں گارو لوگ مچھلیاں پکڑ رہے ہیں۔

28- بھیل بہنیں بغل گیر ہو رہی ہیں۔ چادر میں ملبوس شادی شدہ بہن کی پہلی آمد پر چھوٹی بہن خوش آمدید کہہ رہی ہے جو رواج کے مطابق اوپر سے کمر تک کپڑے نہیں پہنتی — راجستھان۔

29- مجو میشمی عورتیں بہت بڑے بڑے بانسوں کے ٹکڑوں میں پانی لے جا رہی ہیں۔ آسام۔

30- جوانگ عورتیں پتوں کے دونے بنا رہی ہیں۔

34۔ بھیل بھوسہ اُڑا رہے ہیں اور گیہوں صاف کر رہے ہیں۔ راجستھان۔ یہ کسانوں کی عام تکنیک ہے۔

35۔ ایک بھیل جھونپڑی پر تصویر کشی کے نمونے۔ راجستھانی۔

36- ہاری کسان خشک پتوں کو پہاڑی کے ڈھلان پر آگ لگا رہا ہے۔ یہ جگہ بدل بدل کر کاشت اور جلاؤ قسم کی زراعت ہے۔ مہاراشٹر میں یہ طریقہ عام کسان بھی دھان کی پنیری کے لیے استعمال کرتے ہیں۔

باب 5

قبیلے سے سماج کی طرف

5-1 نئے مذاہب

ملک سے باہر کروڑوں آدمی یہ سمجھتے ہیں کہ ہندوستان صرف گوتم بدھ کا ملک ہے۔ ایشیائی لوگوں کی بڑی اکثریت کسی سیاسی نظام یا مادی برآمدات سے قطع نظر صرف بدھ مت کو ہی ہمیشہ کے لیے ہندوستان کی اہم ترین دریافت سمجھتی ہے۔ برما، تھائی لینڈ، کوریا، جاپان اور چین کے فنونِ لطیفہ اور فنِ تعمیر ادراس لیے دنیا کا فن کہیں زیادہ تہی مایہ رہ جاتا اگر فن کے وہ بنیادی خیالات نصیب نہ ہوتے جو بدھ مت کی دین ہیں اور جن کی بالیدگی ہندوستانی اثرات کے تحت ہوئی ہے۔ منگولیا اور تبت کا قدیم ادب زیادہ تر بدھ مت کی مذہبی کتابوں پر مشتمل ہے۔ تبت کی تمام تر ریاستی نظام 1959 تک چند بدھ خانقاہوں اور ان کے نامزد نمائندوں پر مشتمل تھا۔ لنکا، برما، تھائی لینڈ اور ہند چینی (انڈو چائنا) کے لوگ نہ صرف بدھ مذہب کو (اپنی تعبیر کے مطابق) مانتے ہیں بلکہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ان کی مختلف تاریخوں کے ابتدائی دور میں اس مذہب کے اثرات نے لوگوں کو مہذب بنانے میں بڑا کام کیا ہے۔ چین اور خصوصاً اس کے عقبی علاقہ کی معاشیاتی ترقی میں پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی کے دوران بدھ خانقاہوں کا کس قدر زبردست اور ناگزیر حصہ تھا اس کا اندازہ ابھی حال ہی میں ہو سکا ہے۔ ہندوستان کے ان مقامات کی زیارت کرنے کے لیے جن کا تعلق مہاتما بدھ کی زندگی کے واقعات سے ہے۔ دور دراز ملکوں سے بے شمار زائرین آتے تھے اور اب بھی آتے ہیں۔ اور ریگستانوں، برف پوش بلند کہساروں اور طوفانی سمندروں کی صعوبتیں برداشت کرتے تھے۔ اپنے زمانے میں اس مذہب کی توسیع مغرب کی سمت مشرق کی بہ نسبت اور بھی زیادہ نمایاں تھی۔

(افغانستان) کے مقام پر چٹانوں سے تراشی ہوئی دیو ہیکر ساٹھ میٹر اونچی بدھ کی مورتیاں خود ہی اس کا کافی بڑا ثبوت ہیں۔ وسط ایشیا میں بے شمار تباہ شدہ استوپ (باقیات کی یادگار رس) اس کی مزید گواہی دیتی ہیں۔ اس مذہب نے نہ صرف مانویت کو متاثر کیا بلکہ اس سے قبل مسیحیت کی تشکیل

میں بھی ضرور ممد ہوا ہوگا۔ بحیرۂ روم کی " دستاویزات " جن عالموں نے لکھی تھی وہ اگرچہ پکے یہودی تھے لیکن ان تحریروں میں اس قسم کی خصوصیات ملتی ہیں جن کی اصل بدھ مت معلوم ہوتا ہے ان کا ایسی خانقاہ میں رہنا جو تقریباً گورستان کے اوپر تھی اگرچہ بدھ لوگوں کے لیے ایک قطعی گوارا و پسندیدہ فعل ہوسکتا ہے لیکن یہودیت کے لیے باعث تنفر ہے۔ ناسیس فلسطین کی ان (غالباً ایسینی) ((ایک قدیم یہودی فرقے کا نام ہے)) دستاویزات میں ایک " معلم اتقا " (ست گرو) کا تذکرہ کیا گیا ہے اور بالکل یہی لقب مہاتما بدھ کا ہے اس لیے اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہوگی اگر " خطبہ کوہ " (Sermon the Mount) بدھ لوگوں کو زیادہ مانوس محسوس ہو بہ نسبت " عہد نامہ عتیق " کے ان پیروکاروں کے جنہوں نے سب سے پہلے اس کو اپنے کانوں سے سنا تھا۔ یسوع مسیح کے چند معجزات مثلاً پانی پر چلنا گوتم بدھ کی زندگی سے متعلق ادب میں بہت پہلے سے مذکور تھے۔ اسی سلسلے میں ایک مسیحی ولی کی وہ کہانی جس کا عنوان " برلام او جوزفٹ " ہے گوتم بدھ کی داستان زندگی کا براہ راست تصرف ہے۔ بغداد کے عباسی خلیفہ ہارون رشید (جو الف لیلا میں زندۂ جاوید ہوگیا) کے ماتحت وزیروں کا ایک اہم خاندان تھا جو برمکی خاندان کہلاتا ہے۔ یہ لوگ ایک زمانے میں بدھ خانقاہ نوبہار کے پشتینی صدر راہب (برمک) تھے نومسلم ہونے کی وجہ سے ان پر یہ شک و شبہ کیا گیا کہ ابھی تک وہ پرانے مذہب کے بعض کافرانہ اصولوں کو مانتے ہیں

بدھ مذہب کی اس حیرت انگیز توسیع کے دو جاذب توجہ مگر متضاد پہلو ہیں۔ ہندوستان سے باہر اس مذہب کی اشاعت ہتھیاروں کی طاقت یا متعلقہ ہندوستانی سیاسی اثرات کی بالیدگی کے بغیر ہی ہوئی تھی۔ اشوک (سنسکرت میں اشوک) کا نام اس کے اپنے ملک سے باہر دور دور تک بڑی عزت سے لیا جاتا ہے صرف اس لیے کہ وہ ایک عظیم بدھ شہنشاہ تھا نہ کہ اس لیے کہ اس نے کوئی فتح حاصل کی یا طاقت کا کوئی اور مظاہرہ کیا۔ کشان خاندان کے لوگ وسط ایشیا اور ہندوستان کے کچھ حصوں پر ایک ساتھ حکومت ضرور کرتے تھے لیکن وہ بدھ مت کے علاوہ دوسرے ہندوستانی مذاہب اور دیوتاؤں کی سرپرستی بھی کرتے تھے مثال کے طور پر شیو جس کی پرستش اس کے باوجود دور تک نہیں پہنچی۔ ہان خاندان کے حکمران من ٹی سے لے کر مستقبل میں دور تک چینی شہنشاہوں کا ایک طویل سلسلہ ہے جنھوں نے اپنے معمول اور دستور سے ہٹ کر بدھ مبلغوں کو بلایا لیکن خود اپنی پیدائش کی سرزمین سے بدھ مذہب غائب ہوگیا۔ بس چند نشانات ہندوستان کے شمال مشرقی کنارے پر باقی رہ گئے۔ یہ مکمل اندرونی زوال بیرونی کامیابی کے ساتھ ایک ناقابل تصریح تضاد رکھتا ہے

آج بھی عام طور پر تعلیم یافتہ ہندوستانی ششدر رہ کر رہ جائیں گے یا ناراض ہو جائیں گے اگر ان کو یہ بتایا جائے کہ جس بدھ مذہب کو وہ ایک عارضی انحراف وارتداد سمجھتے ہیں وہ عالمی ثقافت کو ان کے ملک کی ایک بہت بڑی دین تھی۔ بدھ مت کے عروج اشاعت اور زوال کے مکمل دور نے جو پندرہ سو سال پر محیط تھا ہندوستان کو نیم چرپائی قبائلی زندگی سے مطلق العنان بادشاہتوں اور اس کے بعد جاگیرداری میں تبدیل ہوتے دیکھا۔ اس لیے یقینی طور پر اس مذہب نے اپنی پیدائش کے ملک میں مختلف مدارج پر جو کردار ادا کیا ہوگا اس کو ہندوستانی تہذیب کے کسی بھی سنجیدہ تذکرے میں ایک مرکزی مقام حاصل ہونا ضروری ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمیں ملک کے اندر اور باہر اس مسلک کی دوگانہ اور الجھن میں ڈالنے والی پائندگی کی وضاحت کی کوشش کرنا بھی ضروری ہے۔ چھٹی صدی قبل مسیح میں چین میں کنفیوشس کا فلسفہ اور ایران میں زرتشت کی طوفانی اصلاحات پیدا ہوئیں۔ وادیٔ گنگا کے وسط میں بہت سے بالکل نئے مذہبی معلم موجود تھے جن میں سے ایک بدھ بھی تھا اور اپنے زمانے میں سب سے زیادہ مقبول بھی نہ تھا۔ حریف مذہبی مسلکوں کا پتہ ان جانب دارانہ بیانات سے چلتا ہے جو مخالف مذہبی دستاویزات میں پائے جاتے ہیں۔ بہرحال جین دھرم ابھی تک ہندوستان میں باقی ہے اور اپنے بانیوں کو بدھ سے قدیم تر بتاتا ہے۔ میسور کے کتبوں سے پتہ چلتا ہے کہ آجیوک چودھویں صدی عیسوی تک بھی باقی تھے۔ ان دو مذہبی فرقوں کے دو خاص مبلغ مہاویر (گو جین یہ کہتے ہیں کہ اس سے پہلے تیرتھنکروں کا ایک طویل سلسلہ ہے جن میں پارشو ایک تاریخی شخصیت ہو سکتا ہے) اور مکھلی گوسال تھے جو گوتم بدھ کے بے شمار معاصرین میں سے تھے اور جنھوں نے تقریباً انھیں مقامات پر تعلیم دی جہاں خود بدھ نے دی تھی۔ خود بدھ نے اپنے دو بزرگ تر ہم عصروں یعنی آریائی قبیلے کالام کے الار اور رام کے بیٹے اُدَک کی تعلیمات کو اپنایا اور پھیلایا اس لیے بدھ مت کو محض اپنے مسلمہ عظیم بانی کا ذاتی کارنامہ نہیں سمجھا جا سکتا اور نہ ہی اس کے زوال کی وجہ انسانی کمزوریاں تھیں۔ مذہبی طور پر بہت سے پرکشش اور ممتاز مذہبی مسلکوں کا بیک وقت ایک تنگ سے علاقے میں عروج پانا کسی ایسی سماجی ضرورت کی نشاندہی کرتا ہے جس کو قدیم تر مذہبی مسلک پورا نہیں کر سکے تھے۔ اس ضرورت کا تجزیہ اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ ان عناصر کو تلاش کیا جائے جو معلمین کے تمام نئے سلسلوں میں مشترک تھے اور ان کے ساتھ مذہبی پیروکاروں کے نئے طبقات کا معائنہ کیا جائے۔ اگر یہ محض تسلسل یا مذہبی ارتقا کا سوال ہوتا تو نئے مذاہب کو یا تو وادیٔ سندھ سے ابھرنا چاہیے تھا اور اس کی عظیم تہذیب کی تباہ شدہ یادوں کو تازہ کرنا چاہیے تھا۔ یا شمال مغرب سے جو ویدک تہذیب کا صدیوں تک مرکز رہ چکا تھا اور اس

وقت بھی تھا۔ یا کروؤیش سے جو "مہابھارت" کی داستان کا محور تھا اور اس اخلاقی تعلیم کے لیے موزوں جگہ تھا جس سے یہ عظیم رزم نامہ بھرا پڑا ہے۔ یا بحران مذاہب کو متھرا کے مقام پر پیدا ہونا چاہیے تھا۔ جہاں سے کرشن کی پوجا کا ایک نیا اور طاقتور مسلک آخر کار پھیلنے والا تھا جو اس کو مکمل اور برترین دیوتا تسلیم کرتا ہے آخر کیوں ایک سب سے نئی اور بعض ثقافتی امور میں پس ماندہ مشرقی سرزمین کو یہ عوت ملی کہ مذہب کی نہایت ترقی یافتہ شکلوں میں سب سے آگے رہے؟۔

چھٹی صدی کی وادیٔ گنگا میں نئے طبقوں کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ آزاد دیہاتی اور کسان ان میں سے ایک طبقہ تھے۔ جدید ویدک عہد کے ویش لوگوں کے چوپائی طبقے کی جگہ زراعت پیشہ لوگوں نے لی تھی جن کے لیے قبیلے کی ہستی ختم ہو چکی تھی۔ تاجر اتنے دولت مند ہو گئے تھے کہ ایک مشرقی قصبے میں سب سے اہم شخص عام طور پر "شریشٹھی" ہوتا تھا۔ یہ اصطلاح جو اس سے قبل کے زمانوں میں نامعلوم تھی ایک ایسے لفظ سے مشتق ہے جس کے معنی اعلاترین یا مشہور ترین ہوتے ہیں۔ "شریشٹھی" اصل میں ایک سرمایہ دار یا ساہوکار ہوتا تھا بعض اوقات یہ کسی تجارتی برادری کا سردار ہوتا تھا۔ جابر و مطلق العنان راجے تک ان شریشٹھیوں کو عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اگرچہ سیاست میں ان کی براہِ راست کوئی آواز نہیں تھی۔ اس نئے طبقے کی سب سے زیادہ نشاندہی کرنے والی چیز لفظ "گہہ تپی" (سنسکرت "گرہ پتی") کی بدلی ہوئی معنویت ہے۔ لغوی طور پر اس کے معنی ہیں "گھر کا آقا"۔ بعد میں یہ رومن لفظ Pater familias (سردارِ خاندان) کا مترادف ہو گیا۔ برہمنی ادب میں اس کے معنی تھے کسی بڑی لیکن عبر شاہی "قربانی" کے موقع پر اصل میزبان اور قربانی پیش کرنے والا شخص۔ اب پہلی بار اس کے معنی یہ ہو گئے کہ مرد کی برتری تسلیم کرنے والے کسی بڑے خاندان کا سردار جو بنیادی طور پر اپنی دولت کی وجہ سے معزز مانا جاتا تھا خواہ وہ دولت تجارت سے حاصل ہوئی ہو یا حرفت یا زراعت سے لیکن اب دولت کا اندازہ مویشیوں کی تعداد سے نہیں لگایا جاتا تھا۔ نئے صاحبِ جائداد طبقے کے انتظامیہ سربراہ کی حیثیت سے "گہہ پتی" اس دولت سے جو چاہے کر سکتا تھا جو اس کے زیرِ اختیار رہتی تھی اگرچہ گھر کے افراد کی کفالت کا وہ ذمہ دار ہوتا تھا اور اپنی برادری کے قانون ہائے وراثت کا بھی پابند تھا لیکن وہ قبائلی ضوابط کا اب پابند نہیں رہا تھا۔ نئی طبقاتی صورتِ حالات کچھ مدت کے لیے ذات پات اور رشتہ داری کے بندھنوں کی وجہ سے غیر واضح رہی جو روز بروز کمزور پڑتے گئے خود لفظ گرتر دگہو بادھا بھی جو پہلے ازدواج خارجی

کا اصول ماننے والے خاندان کے لیے استعمال ہوتا تھا بعد میں "گرہ پتی" کے سردار برتری والے بڑے خاندان کے معنی میں بھی آنے لگا اگرچہ "گرپتر" کے پرانے معنی "گرہ پتی" کے قدیم معنی کی طرح کبھی زائل نہیں ہوئے۔ زراعت پیشہ لوگوں اور تاجروں دونوں کو ہی ان لڑائیوں سے نقصان پہنچتا تھا جو ویدک عہد میں اگنی یگیوں کی قربانی کے بعد پابندی کے ساتھ شروع ہو جاتی تھیں۔ تاجر کو اپنے قبیلے کے علاقے اور ریاست سے باہر کے لوگوں سے اچھے تعلقات رکھنے پڑتے تھے۔ لیکن اسے تجارت کے ایسے محفوظ راستوں کی بھی ضرورت تھی جو لڑائیوں سے خالی ہوں۔ اس ضرورت کا کچھ حصہ تو ایک "عالمگیر بادشاہت" یعنی ایک واحد ریاست کے ظہور میں آنے سے پورا ہو سکتا تھا جو چھوٹی چھوٹی لڑائیوں کو بند کر سکے اور پورے دیہاتی علاقہ میں پولیس کا انتظام کر سکے لیکن تجارت ہمیشہ سیاسی حدود سے باہر تک پھیلی ہوتی تھی۔

آزاد کسانوں کے وجود خواہ وہ اسامی ہوں یا زمین کے مالک "(لنک" یا "کھیترک") خود "گرہ پتی" یا "ستر لیشتھی" کے وجود میں مضمر ہے اور کتابوں کے متن سے صاف ظاہر ہے۔ جیسا کہ واضح کیا جا چکا ہے۔ بڑے پیمانے پر بیگار کرنے والے میسر نہیں تھے، غذا اکٹھا کرنے والے بھی بےحد کم تھے اور زرعی زمین پر سخت اور باقاعدہ محنت کے لیے شاذ و نادر ہی آمادہ ہوتے تھے۔ وہ خوراک، پیدا کرنے کی طرف زیادہ تر اس وقت مائل ہوئے جب ان کی زمینوں کو دوسروں نے جنگلوں سے صاف کر دیا اور جاگیردارانہ عہد میں نیز موجودہ دور میں قحط سالی نے ان کو مجبور کر دیا۔ (اس آخری وجہ سے "ہاریوں" کی طرح کی غلام ذاتیں قدیم باشندوں میں سے پیدا ہوئیں جنھوں نے اپنی آزادی کو خالص مگر باقاعدہ روزی کی خاطر بیچ ڈالا تھا۔ آخری پشت تک ان کی محنت ناکارہ اور بےہنر قسم کی رہی) اصل کسانوں کا طبقہ تو زیادہ ترقی یافتہ آریہ قبائیلیوں میں سے نکلا جنھوں نے بذاتِ خود زمین کو صاف کرنا شروع کر دیا تھا۔ یہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں کام کرتے تھے جن کا رابطہ بیشتر قبیلہ سے ہمیشہ ہی قائم نہیں رہتا تھا۔ فاضل پیداوار کے لیے ان کو تحریک دینے والی صرف ایک ہی چیز تھی اور وہ تھی اس فاضل پیداوار کی تجارت۔ لیکن یہ چیز صرف اس صورت میں ممکن تھی کہ ان پر فاضل پیداوار کو بانٹنے کی خاندانی ذمہ داریاں نہ ہوں، مویشی مشترکہ ملکیت میں نہ ہوں اور قبائلی پنچائتیں قطعاتِ زمین کو دوبارہ تقسیم کرنے کی مجاز نہ ہوں۔ مختصر یہ کہ زرعی جانور زمین اور اس کی پیداوار انفرادی ملکیت میں ہو۔ پنجاب اس معاملے میں قدامت پسند رہا۔ قبائلی زندگی زیادہ تر پہلے کی طرح رہی اور جیسا کہ "براہمنوں" میں ذکر ہے اسی طرح ایک سرولہ

ان کا راج رہا۔ یجروید کے عہد کی بادشاہت الگ الگ گھرانوں کی غیر محدود زرعی پیداوار کی راہ میں ایک زبردست رکاوٹ اور کسانوں پر ایک ناقابل برداشت بوجھ تھی امن اور چھوٹے چھوٹے ٹیکس ضروری تھے۔ یگیہ کے لیے مویشی اور دوسرے جانور روز افزوں تعداد میں بلا قیمت طلب کر لیے جاتے تھے۔ یہ بات راجاؤں کے ہون گیوں اور قربانیوں کی پالی کہانیوں سے ظاہر ہوتی ہے باقاعدہ زراعت پر ایک ناقابلِ برداشت بوجھ تھا۔ صرف چند برہمن پروہتوں کو ہی (مثلاً جن کو چھٹی صدی عیسوی میں پسنیدری اور بمبار جیسے راجاؤں نے پورے گاؤں دے دیے تھے) مستقل فائدہ ہوتا تھا۔ اس طرح یہ قدرتی بات ہے کہ تمام نئے مذہبی فرقوں نے ہر طرح کی مذہبی رسوم بالخصوص ویدک سنسکار سے دو ٹوک انکار کر دیا۔ ان میں برہمن گرو مثلاً پورن کسپ اور دیبتی کا بیٹا سمجھے بھی شامل تھے۔

باقاعدہ انسانی قربانی دوست پتھ براہمن "گرنتھ کے زمانے میں برہمنوں کے دستور سے خارج ہوگئی تھی اگرچہ ان قربانیوں کا جو لوگ شکار ہوئے ان کی ایک فہرست یجروید میں موجود ہے گاہ گاہ کی انسانی قربانی جاری تھی کیونکہ برجوں اور شہر کے دروازوں جیسے حفاظتی مقامات کو ناقابلِ تسخیر بنانے اور پشتوں کو سیلاب کے پانی میں بہ جانے سے روکنے کے لیے انھیں ضروری سمجھا جاتا تھا۔ قربانی کا شکار ہونے والوں کو ان حالات میں نئی تعمیر کی بنیاد میں دفن کیا جاتا تھا۔ لیکن یہ استثنائی قربانیاں بہت شاذ ہوتی تھیں ناپسندیدہ سمجھی جاتی تھیں اور کبھی ویدک رسوم کے مطابق نہیں ہوتی تھی۔ گھوڑے کی قربانی بھی بہت شاذ ہی ہوتی تھی۔ وادی گنگا میں تو کسی ایک کا بھی ذکر دوسری صدی تک نہیں ملتا جب کہ تھوڑی مدت کے لیے مگر بالکل بے سود اسے دوبارہ جاری کیا گیا۔ ویدک عہد میں اصل قربانی مویشی کی ہوا کرتی تھی جو کہ ایک غالب چوپانی سماج میں ایک فطری بات تھی۔ چھٹی صدی عیسوی کی اصلاحات نے کس طرح مکمل طور پر اس چیز کو رواج سے خارج کر دیا یہ بات ہندوؤں کی اس قطعی پابندی سے ظاہر ہوتی ہے جو انھوں نے مویشیوں کو مارنے اور گائے کا گوشت کھانے پر عائد کی اور اب تک نافذ ہے اگرچہ ایک ایسے ملک میں جہاں چراگاہوں کی کمی ہے اب یہ ممانعت خلاف عقل۔ غیر اقتصادی اور مویشیوں کے لیے ایک بے رحمانہ چیز ہے۔ موجودہ زمانے کا ایک قدامت پرست ہندو گاؤ خوری کو آدم خوری کے برابر کہے گا حالانکہ ویدوں کے زمانے کے برہمن قربانی والا گائے کا گوشت کھا کھا کر موٹے ہو گئے تھے۔ "ستت پتھ براہمن" گرنتھ ایک مشہور عبارت میں اس

بحیز کے لیے مذہبی دلائل پیش کرتا ہے کہ گائے اور گاڑی کے بیل (یعنی" ان اودہ" سانڈ کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا) کا گوشت کیوں نہیں کھانا چاہیے۔ یہ پوری عبارت ایک دو ٹوک اور موجودہ دور کے لیے ایک پریشان کن بیان پر ختم ہوتی ہے جو یگیہ ولکیہ کی برہمن جماعت کا ہے لکھا ہے کہ "یہ سب کچھ سہی لیکن جب تک یہ میرے جسم پر گوشت (مراد ہے گائے کا گوشت) پیدا کرتا ہے میں اسے کھاتا رہوں گا۔" جب مختلف "براہمن" "گرنتھوں میں" اپنشدوں" کا اضافہ کیا گیا تو کسی تبدیلی کا براہ راست اعتراف نہیں کیا گیا لیکن برہمنوں کی کتابوں کے مضامین بالکل مختلف ہو گئے۔ یگیہ اب بنیادی طور پر کسی متصوفانہ فلسفے کی تحت ہونے لگا اور اس کی بہت ہی بعید العقل توضیح ہونے لگی۔ اب یہ محض ایک "خون و گوشت" کا معاملہ نہیں رہ گیا۔ اپنشدوں کے پنڈت جو کسی زمانے میں اپنی تعلیم سارھ کے قریب یا مغرب میں مکمل کر لیتے تھے اب مشرق میں رہنے والے کشتریوں مثلاً اشوپتی کیکسیہ اور پروہن جیتولی کے پاس بھی قربانی کی "باطنی اہمیت" جاننے کے لیے جانے لگے۔ وہاں ایک نیا تصور" برہما" پیدا ہوا۔ ایک غیر مشروح الوہی جوہر جس کی طلب تمام انسانی جد و جہد سے بالاتر ہے اس کے علاوہ تو اپنشدوں نے جن سوالوں پر غور کیا ہے وہ وہی ہیں جن کی تحقیق چھٹی صدی عیسوی میں وادی گنگا کے دوسرے فلسفیوں نے کی ہے۔ مثلاً اگر روح ہے تو روح کی ماہیت کیا ہے؟ آدمی کا مرنے کے بعد کیا ہوتا ہے؟۔ انسان کے لیے سب سے بڑی نیکی کیا ہے؟۔ بدھ مت یا برہمنوں کے مخالف کسی مذہبی فرقے کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا اس سے بہت سے لوگوں نے یہ یقین کر لیا ہے کہ سب کے سب قدیم ترین اپنشد بدھ مت سے پہلے کی تصنیف ہیں۔ لیکن "ست پتھ براہمن" سے منسلک اپنشد میں کاشی کے ایک راجہ اجاتشترو کے ذکر سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ یقین ہر حالت میں درست نہیں کیونکہ وہ راجہ گوتم بدھ کا ہم عصر تھا اور عمر میں چھوٹا تھا۔ یہ ابھرے ہوئے فلسفے اور نظریات اور چھٹی صدی کی "فضا میں اڑ رہے تھے"۔

گاؤ خوری کی ممانعت کے معیشی بنیاد ثابت کرنے کے لیے وہ اقتباسات کافی ہوں گے۔ گوتم بدھ سے منسوب قدیم اشلوک کہتے ہیں کہ "ہمارے والدین اور دیگر رشتہ داروں کی طرح مویشی ہمارے دوست ہیں کیونکہ زراعت انھیں پر منحصر ہے۔ وہ ہمیں غذا طاقت، چہرے کی تازگی اور خوشی دیتے ہیں۔ یہ جانتے ہوئے قدیم برہمن مویشیوں کو ہلاک نہیں کرتے تھے (ست نپت" 295 تا 296) ممانعت کے ابتدائی زمانے میں گاؤ خوری کو ایک گناہ سمجھے

کا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔ صوبہ ہونان میں دیہاتی بغاوت کے متعلق ماؤزے تنگ کی رپورٹ مورخہ مارچ 1927ء میں لکھا ہے کہ "بوجھ کھینچنے والے بیل دہقان کے لیے ایک خزانہ ہیں۔ عملی اعتبار سے یہ ایک مذہبی عقیدہ ہے کہ جو لوگ اس زندگی میں مویشی کو ذبح کریں گے وہ اگلے جنم میں خود مویشی بن جائیں گے اس لیے بوجھ کھینچنے بیلوں کو کبھی ہلاک نہیں کرنا چاہیے۔ اقتدار میں آنے سے پہلے دہقانوں کے پاس مویشیوں کے ذبیحہ کو روکنے کا کوئی ذریعہ مذہبی ممانعت کے سوا نہیں تھا۔ 'دہقان انجمنوں' کے فروغ پر انھوں نے اپنے دائرۂ اختیار کو مویشیوں تک بھی وسعت دے دی ہے اور شہروں میں ان کا ذبیحہ ممنوع قرار دے دیا ہے۔ ضلع کے صدر مقام سیانگ ٹان میں گئو ماس کی چھ دکانوں میں سے پانچ اب بند ہو چکی ہیں اور جو باقی رہ گئی ہے وہ بھی بیمار یا ناکارہ گائے بیل کا گوشت بیچتی ہے۔ مویشیوں کا ذبیحہ ہنگشان کے پورے ضلع میں ممنوع ہے اگر کسی دہقان کی گائے گر پڑے اور اس کی ٹانگ ٹوٹ جائے تو "دہقان انجمن" سے مشورہ لیے بغیر اسے مار نہیں سکتا" چینی دہقان گائے کے دودھ، مکھن، پنیر یا دہی کو استعمال نہیں کرتا تھا اور غالباً اسی چیز سے اس کے اور ہندوستانی دہقان کے حالات کا فرق واضح ہوتا ہے۔

ایک عالمگیر بادشاہت کے قیام کی متوازی و متبادل شکل صرف ایک واحد مذہب کا بلا شرکت غیرے وجود ہی ہو سکتا تھا جس میں سب کے لیے سختی کے ساتھ ایک مخصوص مذہب جس کا طریق پرستش سخت اور ایک ہی قسم کے قوانین و رسوم مقرر ہوں۔ جس سماج کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس میں بے انتہا طاقت کے استعمال کے بغیر یہ ناممکن تھا۔ گنگا کا لامحدود جنگل ان لوگوں کو پناہ دے سکتا تھا۔ جن کے لیے ایک جداگانہ مشترکہ مذہبی مسلک افراد کو ایک رشتہ میں باندھنے کا ایسا ہی ناگزیر ذریعہ تھا۔ جیسا کہ آج بھی ہندوستان میں مذہبی رسوم کی ادائیگی کو سمجھا جاتا ہے۔ نئے مشرقی معلمین مذہب تمام مذہبی رسوم سے بالاتر ہو گئے اور سب سے بڑھ کر پابندی کو اس طرح توڑ ڈالا کہ وہ دوسری ذات کے لوگوں کے ہاتھ کا پکایا ہوا کھانا کھا لیتے تھے خواہ وہ کتنی ہی نیچی ذات کے کیوں نہ ہوں۔ یہی نہیں بلکہ بچا ہوا جھوٹا کھانا بھی کھا لیتے تھے۔ اس آخری بات کا کیا مفہوم ہے؟۔ یہ بات کسی بھی ایسے شخص کو سمجھانا دشوار ہے جس کو یہ معلوم نہ ہو کہ بیشتر ہندوستانی بھوکے رہ سکتے ہیں اور بہت سے بھوکے تو مر بھی سکتے ہیں لیکن یہ پسند نہیں کر سکتے کہ بچا ہوا جھوٹا کھانا یا کسی نیچی ذات کے شخص کا پکایا ہوا کھانا کھائیں۔ ان جدت پسند فرقوں کے رہنما اور ان کے راہب قسم کے پیر دگر ہستی

(معتقدین) بھکشا مانگ کر اپنا گزارا کرتے۔ بنیادی طور پر یہ طریقہ قدیم غذا اکٹھا کرنے کے طریقہ حیات کی طرف مراجعت تھی۔ بہت سے لوگ جنگل میں تنہائی کی زندگی کو ہی ترجیح دیتے رہے وہ کسی جانور کو ہلاک نہیں کرتے تھے اور نباتات سے جو کچھ ملتا اس سے اپنی خوراک حاصل کرتے تھے۔ یہ انتہا پسند عابد و مرتاض لوگ انسانی ہاتھوں سے صرف نمک ہی قبول کرتے تھے۔ تجرد اور ملکیت جائیداد سے پرہیز نے نئے معتقدین کی زندگی کو ایک املاک گیر سماج میں یگیہ کرنے والے حرص پرست پروہتوں کی بہ نسبت بہت زیادہ کم خرچ بنا دیا تھا۔ یجروید کے اور بعد کے زمانے کے برہمن قدرے روایتی راجاؤں سے بے اندازہ مقدار میں بیش قیمت تحائف کی امید رکھتے تھے اور انھوں نے حقیقتاً یہ دعوا بھی کیا ہے کہ انھیں یہ تحائف ملے تھے۔ لاتعداد ہاتھی، مویشی، رتھ، خوبصورت کنیزیں اور بہت سے سونے کے ٹکڑے۔ برہمنوں کے طرز عمل پر بھی اس نئے تیاگ اور تپسیا کے مسلک نے نہ مٹنے والے اثرات چھوڑے۔ اس کے بعد ہمیشہ افلاس اور نفس کشی اونچے درجے کے نصب العین بن گئے۔ اپنشدوں میں بھی یہ ذکر آیا ہے کہ ایک فاقہ زدہ برہمن نے چھوٹی ذات کے ایک مہاوت سے اس کا جھوٹا کھانا قبول کیا۔ ایسا ہی ایک اور برہمن کھانا حاصل کرنے کے لیے ان قبائیلیوں کے ناچ رنگ کی محفلوں کی تاک میں لگا رہتا تھا جن کا قبائلی نشان کتا تھا۔ مشرقی باشندوں کے لیے یگیہ کا وجود نظریاتی دنیا کے علاوہ اور سب طرح ختم ہو چکا تھا۔ مستقبل کا برہمن تمام ذاتوں کے لیے پروہت کا کام کرنے اور پرانے طریقوں سے نئی پوجا پاٹ کو ہم آہنگ کرنے پر رضامند ہو گیا تھا۔ تاکہ اسے اس کی روزی مل سکے لیکن اس تمام عمل کے دوران وہ زبان سے ہمیشہ ویدوں کے گن گاتا رہے۔

5-2 درمیانی راستہ

بعد کے ہندوستانی فلسفے کے مکاتیب کی جڑیں چھٹی صدی قبل مسیح کے مادہ پرست فلسفی اجیت کی تعلیمات میں صاف نظر آتی ہیں جسے عرف عام میں "بالوں کی کملی والا" (کیش کملی) کہتے تھے۔ اس نے ایک کلی طور پر مادی نظریہ کا پرچار کیا۔ اس نے کہا کہ نیک اعمال اور دان پن سے آدمی کو آخر میں کچھ نہیں ملتا۔ آدمی کا جسم مرنے پر بنیادی عناصر میں مل جاتا ہے خواہ اس نے جو کچھ بھی کیا ہو یا نہ کیا ہو کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ نیکی اور بدی خیرات

اور دردمندی کو آدمی کے آخری انجام سے کوئی تعلق نہیں۔ لوکایت کے مکتبۂ فکر نے جس سے مگدھ کے آئین ملک داری کے بے رحمانہ عملی نظریات کو ارتقا پذیر ہونا تھا نمایاں طور پر اس اجیت سے بہت کچھ اکتساب کیا ہے اگرچہ ہندوستانی مادہ پرستی میں سب سے پیش پیش چارواک کا نام ہے جس کی اصل تعلیمات گم ہو چکی ہیں۔ پکدھ کا تیاین نے بنیادی لافانی عناصر میں۔ جو بالعموم خاک، آب، باد اور نور سمجھے جاتے تھے، ان میں مزید تین کا اضافہ کیا یعنی خوشی، غم اور زندگی، ان کو کبھی نہ تخلیق کیا جاسکتا تھا اور نہ فنا کیا جاسکتا ہے۔ تلوار کا وار جس سے یہ ظاہری زندگی ختم ہو جاتی ہے دراصل محض دھات کے ٹکڑے کا گوشت اور ہڈیوں کے سالمیات میں سے گزرنے کا نام ہے۔ اور آدمی پر اس کی کوئی قدرت نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ یہی نظریات بعد کے ویشیشک مکتبۂ فکر کی بنیاد بنے ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ کسب براہمن گوتر کے پران نے سانکھ کے فلسفے کی بنیاد رکھی ہو جس میں یہ مانا گیا ہے کہ روح تو جسم سے قطعی طور پر الگ ہے اور جسم پر خواہ کچھ بھی گذرے اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے قریبی پیروکار بعد میں مکھلی گوسال کے پیروکاروں میں ضم ہو گئے یہ ایک معظم فلسفہ تھا۔ جس کا یقین تھا کہ روح کو مقرر کردہ نئے جنموں کے ایک بہت وسیع اور متغیر نہ ہونے والے چکر میں سے گزرنا پڑتا ہے جس پر اس جسم کے کسی فعل کا کوئی اثر نہیں پڑتا جس کے ساتھ یہ روح ہر جنم میں وابستہ رہی ہے۔

جین مہاویر نے اپنے پیش رو پارشو کے چار اصولوں کی پیروی کی۔ کسی کی جان نہ لینا (اہنسا) دوسروں سے کوئی جائداد نہ لینا، اپنی کوئی جائداد نہ رکھنا اور صداقت ان میں اس نے ایک پانچویں شے یعنی تجرد کا مزید اضافہ کر دیا حالانکہ کشتری تھا اور بڑے اونچے پچھوی قبیلے میں پیدا ہوا تھا۔ مہاویر اپنے گیان کی آخری حدوں پر سخت تپیا اور مستقل دھیان کے بعد پہنچا۔ اس نے چادر نما بن کپڑے پہننا بھی چھوڑ دیا جن کی پارشو نے ایک بیراگی کو اجازت دی ہے اور بالکل ننگا رہنے لگا ہے اس کے پیرو کھینچے اور چھانے بغیر پانی بھی نہیں پیتے تھے۔ مبادا اس طرح کسی کیڑے مکوڑے کی جان چلی جائے۔ بے پروائی سے رکھا ہوا قدم کسی کیڑے کی جان لے سکتا تھا۔ اندر کی طرف جانے والا سانس بھی ایک کپڑے کے ٹکڑے میں سے چھن کر جانا ضروری تھا۔ حفظانِ صحت کے خیال سے نہیں بلکہ اس کیڑے کی زندگی کو بچانے کے لیے جو ہوا میں تیر رہا ہو۔ سخت دھوپ یا بارش میں اپنے جسم کے گوشت کو ختم ہو جانے دینا پہنچانا صرف جینیوں کا ہی طریق کار نہیں تھا بلکہ اس زمانے کے بہت سے فرقوں اور آچاریوں

کا بھی شیوہ تھا۔ گوسال بھی ننگا رہتا تھا لیکن شراب پیتا تھا اور اجتماعی طور پر جنسی بدمستیوں کا جشن منا تا تھا جس کا ماخذ بلا شک و شبہ افزائش نسل کی وہ معاصرانہ مذہبی رسوم تھیں جو قدیم قبائیلیوں میں منائی جاتی تھیں۔ اسی طرح بعد میں جادو ٹونے کی رسمیں پیدا ہوئیں لیکن ان پر ہمیشہ عمل نہیں کیا جاتا تھا کیونکہ انھیں زیادہ تر متصوفانہ تعبیرات اور علاقائی بے ضرر متبادل رسموں کے ذریعہ پاکیزہ تر بنا دیا گیا۔ یہ کبھی بھولنا نہیں چاہیے کہ تھوڑے بہت لوگ ایسے ہمیشہ ہوتے تھے جو جادوگری، افزائش نسل کی رسمیں اور خفیہ قبائلی مذہبی مسالک کو لازمی تصور کرتے تھے۔ وہ لوگ جن کو سرکاری "مہذب" مذہب غیر اطمینان بخش محسوس ہوتا تھا قرنوں تک حتیٰ کہ مسلمانوں کے عہد تک اور اس کے بعد بھی ان خفیہ رسوم کو اس اعتقاد کے ساتھ سیکھتے اور اپناتے رہے کہ اس طرح انھیں کچھ خاص طاقتیں حاصل ہو جاتی ہیں یا کم از کم کاملیت کا ایک مختصر راستہ مل جاتا ہے۔ گوسال کے اعمال کو اس کے زمانے میں محض نفس پرستی سے تعبیر کیا جاتا تھا لیکن یہ بیانات مخالفین کے ہیں۔ قبائلی بیانے یا جادوگری کی رسوم نے زہد و ریاضت کی زندگی پر ایک اور طرح کے نقوش قائم کیے یعنی اپنے جسم کو سزائیں دینے کے طریقے رائج ہوئے مثلاً ناقابلِ یقین مدت تک خوراک اور پانی سے مکمل پرہیز، سانس کا روکنا، جسم کو حد سے زیادہ مردی تردی حالت میں قائم رکھنا۔ ان سب کے اور بہت سی دیگر بیہودہ کسرتوں کے متعلق یہ یقین کیا جاتا تھا کہ ان سے غیر معمولی طاقتیں حاصل ہوتی ہیں۔ خیال کیا جاتا تھا کہ ان چیزوں کے پیچھے ماہر نظروں سے اوجھل بھی ہو سکتے ہیں اور ہوا میں اپنی مرضی سے اڑ بھی سکتے ہیں۔ بعد میں یوگ کی ورزشیں اور جسمانی آسن اسی سے عالم وجود میں آئے۔ مناسب حدود کے اندر یوگ گرم آب و ہوا میں ان لوگوں کے لیے ورزش کا ایک اچھا نظام ہے۔ جو سخت جسمانی محنت نہیں کرتے اور عضلات پر زیادہ بوجھ نہیں ڈالتے۔ اس سے زیادہ سے زیادہ یہی حاصل کیا جا سکتا ہے کہ صحت اچھی رہے اور جسم کے غیر اختیاری اعمال پر تھوڑا بہت اختیار حاصل ہو جائے۔ لیکن ان سے کوئی مافوق الفطرت طاقت نہیں ملتی۔

بدھ مت ان دو انتہاؤں کے درمیان میں تھا یعنی ایک طرف بے لگام انفرادیت پسندانہ نفس پروری اور دوسری طرف اتنی ہی انفرادیت پسندانہ لیکن خلافِ فطرت راہبانہ جسمانی عقوبت کوشی۔ اسی لیے بدھ مذہب استقلال سے عروج پاتا رہا اور اس کا نام ہوا "درمیانی راستہ"۔

بدھ مت کی اصل الاصول "آریہ اشٹانگ مارگ" (اعلا ہشت گانہ مسلک) ہے۔ ان آٹھ منزلوں میں سے پہلی منزل ہے۔ صحیح بصیرت۔ یہ دنیا غم واندوہ سے لبریز ہے۔ اور یہ غم واندوہ پیدا ہوا ہے بنی نوع انسان کی بے لگام خواہش، ہوس وطمع اور خود غرضی سے۔ اس خواہش کو روکنے اور دبا دینے میں ہی سب کے لیے راہ امن ہے۔ "اشٹانگ مارگ" ہی وہ راستہ ہے جو اس مقصد کی تکمیل کی طرف لے جاتا ہے۔ یہ ہے پہلی منزل یعنی صحیح بصیرت۔ دوسری منزل ہے صحیح مقاصد۔ اپنی دولت اور طاقت دوسروں کو نقصان پہنچا کر نہ بڑھانا یا حواسِ خمسہ کی لذتوں اور عیش وعشرت میں محو نہ ہو جانا۔ دوسروں کے ساتھ پوری محبت کرنا اور ان کی خوشی میں اضافہ کرنا۔ یہ ہے صحیح مقصد۔ تیسری منزل ہے صحیح گفتگو۔ جھوٹ بہتان، گالی گلوچ بے فائدہ گپ شپ اور اسی طرح کے زبان کے غلط استعمال سے سماج کا نظام خراب ہوتا ہے ایسے جھگڑے کھڑے ہو جاتے ہیں جو تشدد اور کشت وخون کا باعث ہو سکتے ہیں۔ اس لیے لازم ہے کہ صحیح گفتگو راستی پر مبنی ہو۔ آپس کی دوستی کو بڑھانے والی ہو۔ عزیز و مقبول بنانے والی ہو اور نپی تلی ہو۔ چوتھی منزل ہے صحیح عمل۔ ہتیا، چوری، زنا اور ایسے ہی جسمانی اعمال سے سماج پر بڑی تباہیاں آسکتی ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہتیا، چوری، اور زنا سے اجتناب کیا جائے اور ایسے مثبت عمل کیے جائیں جن سے دوسروں کا بھلا ہو۔ پانچویں منزل ہے صحیح روزی کسی کو ایسے ذرائع سے روزی نہ کمانی چاہیے جن سے سماج کو نقصان ہو مثلاً شراب فروشی۔ ذبیحہ کے لیے جانوروں کی تجارت وغیرہ۔ پاکیزہ اور دیانت دارانہ طریقوں پر ہی چلنا چاہیے۔ چھٹی منزل ہے صحیح دماغی مصرف۔ بُرے خیالات کو ذہن میں داخل نہ ہونے دینا، جو بُرے خیالات پہلے سے ذہن میں موجود ہوں ان کو دور کرنا، ذہن میں نیک خیالات کو ارادۃً پیدا کرنا۔ اور ذہن میں جو اچھے خیالات پہلے سے موجود ہیں انھیں تکمیل تک پہنچانا۔ اس طرح کی باعمل ذہنی خود انضباطی آٹھ منزلوں میں سے چھٹی منزل ہے۔ ساتویں منزل ہے صحیح وقوف۔ اس بات کا ہمیشہ شعور رکھنا کہ جسم ناپاک مادّوں سے بنا ہے، جسم میں لذت اور تکلیف کے احساسات کا ہمیشہ جائزہ لیتے رہنا۔ خود اپنے ذہن کا جائزہ لینا۔ جسم کے بندھنوں اور ذہن کی وابستگیوں سے جو برائیاں پیدا ہوتی ہیں ان پر غور وفکر کرنا اور ان برائیوں کے دور کرنے کے طریقوں پر غور وفکر کرنا۔ آٹھویں منزل ہے صحیح مراقبہ یا دھیان یہ یکسوئی کے لیے ایک بہت احتیاط سے تربیت دی ہوئی ذہنی تربیت ہے۔ مختصراً

اس کی بدھ مت میں وہی حیثیت ہے جو یونان میں جسم کے لیے "جمناسٹک" (جسمانی کثرت) کی تھی۔

ظاہر ہے کہ یہ مسلک تمام مذاہب سے زیادہ معاشرتی قسم کا تھا۔ اس کی مختلف منازل یا حصّوں کو زیرِ عمل لانے کے متعلق تقاریر کے ایک طویل سلسلے میں بڑی احتیاط سے تفصیل و توجیہ کی گئی ہے جو بدھ سے منسوب کی جاتی ہیں۔ بھکشو کے لیے خاص ضوابط مقرر ہیں مثلاً تجرّد۔ ان کی پابندی عام پیروں کے لیے ضروری نہیں تھی۔ خانقاہوں کے بدھ بھکشو سنگھ کی باقاعدہ تنظیم تھی۔ اس کے اجلاس بالکل قبائلی "سبھا" کے طریق پر ہوتے تھے۔ بدھ سنگھ میں بھکشوؤں کی تعداد بدھ کی زندگی میں پانچ سو سے زیادہ نہیں تھی اور نہ کوئی ایسی قابلِ یقین تحریری شہادت موجود ہے جس سے پتہ چلے کہ اس کی موت سے پہلے یہ سب ایک جگہ ایک وقت میں جمع ہوئے ہوں۔ سنگھ کے ضوابط جو بدھ دھرم شاستر کا ایک خاص "وینے" (انضباط) حصّہ ہیں سب کے سب خود بدھ سے منسوب ہیں تاکہ انھیں بدھ کے نام پر زیادہ موثر بنایا جا سکے، لیکن بدیہی طور پر ان کا بیشتر حصہ بعد کے زمانے کا ہے اگرچہ یہ اس کی موت کے بہت بعد میں مرتب نہیں ہوئے اس کی زندگی میں اور اس کے بہت بعد تک کوئی بھی چھ یا چھ سے زیادہ بھکشوؤں کا گروہ اگر چاہے تو اپنے لیے خود ہی خصوصی ضوابط بنا سکتا تھا اور اپنے جداگانہ نظم و ضبط کی پیروی کر سکتا تھا۔ جس میں باقی سنگھ دخل نہیں دے سکتا تھا بشرطیکہ یہ علاحدہ گروہ اصل مذہبی اصول کا پورا احترام کرتا ہو۔ بھکشو کو کسی ملکیت کی اجازت نہیں تھی البتہ وہ صرف یہ چیزیں رکھ سکتا تھا۔ ایک کشکول ایک پانی کا برتن پہننے کے لیے زیادہ سے زیادہ کپڑے کے تین ٹکڑے جن پر کشیدہ کاری ہو نہ چھپائی کا کام (بہتر سمجھا جاتا تھا کہ یہ کپڑے دھجیوں کو جوڑ کر بنائے جائیں) تیل کی ایک کپّی، اُسترا، سوئی اور دھاگہ اور ایک لٹھیا۔ جو ذرا نازک تر ہوتے ان کو سادہ کھڑاؤں یا چپّل کی اجازت ہوتی۔ خواہ وہ اپنی خوراک کی بھکشا گاؤں میں مانگے یا شہر میں یہ ضروری تھا کہ روزانہ دوپہر سے پہلے بچے کھچے ٹکڑوں (جو آپس میں ملا لیے جاتے تھے تاکہ ذائقے کی لذت کم سے کم ہو جائے) کا ایک کھانا کھایا جائے بھکشو کسی گرہستی کے گھر میں ایک رات کے لیے بھی رہ نہیں سکتا تھا۔ (بعد ازاں اس کو تبدیل کر کے تین رات تک یا اس سے کم کی اجازت دی گئی) اس کی رہائش لازمی طور پر آبادی سے باہر، درختوں کے جھنڈ، کنج یا میں (شروع میں قدرتی گپھا)

درخت کے نیچے یا کسی ایسے مرگھٹ کے پاس ہوتی تھی جس میں لاشیں پرندوں یا جانوروں کے کھانے کے لیے پھینک دی جاتی تھیں یا بعض اوقات جلائی جاتی تھیں۔ ٹھیک یہی وہ جگہیں بھی ہوتی تھیں جہاں نہایت ہولناک قدیم مذہبی رسمیں جن میں آدم خوری بھی شامل تھی جادو کی طاقتیں حاصل کرنے کے لیے ادا کی جاتی تھیں۔ بھکشو کو یہ ہدایت تھی کہ ایسے ہولناک مناظر سے وہ متاثر نہ ہو بلکہ ایسے خطروں پر اپنے مصمم ارادے سے قابو پائے۔ برسات کے تین چار مہینوں میں اس کی رہائش مجبوراً کسی ایک جگہ ہی رہتی تھی ورنہ دوسرے حالات میں لوگوں میں پرچار کرنے کے لیے اُسے پیدل سفر کرنا ہوتا تھا (رتھ، ہاتھی، گھوڑے، گاڑی یا باربردار جانور سے نہیں)۔ خود بدھ کی مانند ابتدائی بھکشو خوراک اکٹھا کرنے میں بڑے ماہر تھے جیسا کہ دوسرے انسانوں سے جھوٹا کھانا مانگنے کے متعلق ان کے قلم بند دلائل سے ظاہر ہوتا ہے۔ ویران جنگل میں تپسیا کرنے سے انھیں کوئی زحمت نہیں ہوتی تھی۔ عام طور پر وہ قافلوں کے ساتھ چلتے لیکن تب بھی رات پڑاؤ سے باہر گذارتے۔ بدھ بھکشو کو زراعت یا مزدوری حاصل کرنے کے لیے محنت کرنا منع تھا کیونکہ اسے یا تو بھکشا پر زندگی گذارنی تھی یا جنگل سے کسی کی جان لیے بغیر خوراک جمع کرنی ہوتی تھی۔ صرف اسی طریقہ سے وہ اپنے سماجی فرائض پر توجہ مرکوز کر کے ٹھیک "مارگ" پر سب کی رہنمائی کرنے کے لیے آزاد رہ سکتا تھا خود اس کی نجات یہ تھی کہ بار بار پیدا ہونے کے چکر سے آزادی۔ "نروان"۔ حاصل کرے۔ یہ ایک ایسا پراسرار نصب العین تھا جس کی وضاحت کبھی نہیں کی گئی۔

بدھ روح کے وجود یا عدم وجود کے متعلق سوالوں کا جواب دینے سے انکار کر دیتا تھا، بہرحال دوبارہ پیدائش اور تناسخ کا مسئلہ (اس سے قطع نظر کہ شخصیت کا کونسا حصہ دوبارہ پیدا ہوتا ہے) ہم عصر سماج کو فطری نظر آتا تھا۔ ویدوں اور اپنشدوں میں یہ نظریہ نہیں تھا۔ قدیم قبائلی لوگوں کا یہ تصور تھا کہ مرنے والے کی روح اس جانور کی تشکیل میں واپس آجاتی ہے جو قبیلہ کی خصوصی علامت ہوتا ہے۔ تناسخ کا نظریہ اس قدیم تصور سے صرف ایک ہی قدم آگے تھا مگر یہ قدم انتہائی اہم تھا۔ قدیم تصور میں مرنے والے کو اپنے قبیلے کے مخصوص علامتی جانور کی شکل میں مجبوراً اور لازماً واپس آنا پڑتا تھا۔ اس میں مرنے والے کی مرضی کو کوئی دخل نہیں تھا۔ لیکن بدھ کا نظریہ تناسخ "کرم" یعنی آدمی کے زندگی بھر کے اعمال پر منحصر تھا۔ اسی نظریہ کے مطابق اچھا "کرم" نہ صرف حاصل کردہ دولت کے ذخیرے یا کٹی ہوئی فصل کے کھلیان کی طرح ہے بلکہ جس طرح ایک

بیج سے پھل پیدا ہوتا ہے یا قرض میں دی ہوئی رقم مقررہ میعاد کے بعد واپس ملتی ہے اسی طرح "کرم" بھی مناسب وقت پر پھولتا پھلتا ہے۔ ہر جاندار کچھ نہ کچھ "کرم" کر سکتا ہے جو موت کے بعد اس کو ایک مناسب جسم میں دوبارہ پیدا کر دیتا ہے، اگر "کرم" اچھے تھے تو بہتر جسم میں اور اگر کرم برے تھے تو ایک ذلیل و حقیر جسم میں مثلاً ایک کیڑے یا ایک جانور کا جسم۔ خود دیوتا بھی "کرم" کے اسیر ہیں۔ اندر بھی اپنے سورگ لوک سے اپنے سابقہ "کرم" کا سلسلہ پورا ہونے کے بعد گر سکتا ہے۔ ایک معمولی آدمی بھی اندر کی طرح دیوتاؤں کی دنیا میں دوبارہ پیدا ہو سکتا ہے اور فردوسی مسرتوں سے قرن ہا قرن تک لطف اندوز ہو سکتا ہے۔ لیکن ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہیں۔

بدھ اور اس کے صحیح معنی میں روشن ضمیر بھکشو پیدائش، موت، دوبارہ پیدائش کے سلسلے سے نجات پا گئے جو بصورتِ دیگر لامتناہی ہوتا ہے۔ یہ "اشتانگ مارگ" اور درمیانی راستہ۔ یعنی دنیاوی تصرفات اور دنیاوی علائق سے پاک زندگی۔ جذبات سے خالی اور دردمندیوں سے لبریز۔ اور اس خدمت کے لیے وقف کہ متنازع جسمانی خواہشات کی بھول بھلیاں کے درمیان راہِ حق تلاش کرنے میں بنی نوع انسان کی امداد کرے۔ یہی وہ چیزیں ہیں جو بہترین بھکشو کے لیے آخری نجات حاصل کر سکتی ہیں۔

3 - 5 بدھ اور اس کا سماج

بدھ کی زندگی اس قابل ہے کہ اس کا مختصر سا خاکہ پیش کیا جائے صرف اس لیے نہیں کہ حالات کی اصل حقیقت تک رسائی ہو سکے جو بعد کی اساطیر کے انبار کے نیچے دفن ہے؛ بلکہ اس لیے بھی کہ بدھ کے دور کی جسمانی تصویر کے نقوش ابھارے جائیں۔ یہ بانیٔ مذہب گوتم کے نام سے پیدا ہوا جس کو عقیدت مندوں نے بعد میں ایک بہتر نام سدھارتھ سے بدل دیا۔ وہ ایک چھوٹے متحد النوع کشتری قبیلے ساکیہ (سنگ) میں پیدا ہوا ساکیہ آریائی زبان بولتے تھے اور آریہ ہونے کے مدعی تھے۔ "ساکیہ" کا مخفف پالی زبان میں "ساک" ہے۔ چھٹی صدی کے اواخر کے اخامنی شہنشاہ دارا اوّل کے جو کتبے ملے ہیں ان کے ایلمی (یہ پچیس سو ق م میں ایلم میں ایک زبان بولی جاتی تھی) نسخوں میں یہ بتایا گیا ہے کہ "ساک" ایک مفتوحہ قبیلہ تھا۔ ہو سکتا ہے کہ اس مفتوحہ ساک قبیلے میں اور ساکیہ قبیلے میں کوئی

براہ راست تعلق نہ ہوتا ہم ساکیہ قبیلے کا آریہ نسل سے ہونا قرین قیاس ہو جاتا ہے۔ اس قبیلے کے اندر برہمن لوگ یا ذات پات کے طبقات نہ تھے اور نہ ہی ساکیہ لوگوں میں اعلاویدک رسوم کی ادائیگی کا کبھی کوئی تذکرہ ملتا ہے۔ کشتری (چھتری) ہونے کے باوجود جو بوقتِ ضرورت ہتھیار اٹھا لیتے تھے ساکیہ لوگ زراعت کا کام بھی کرتے تھے۔ تمام ساکیہ لوگ جن میں بدھ کے والد بھی شامل تھے ہل چلاتے تھے۔ اس کے علاوہ ان کی کچھ تجارتی نو آبادیاں (نگم) ان کے اپنے علاقے سے باہر تھیں۔ ساکیہ لوگوں کا سردار باری باری سے چُنا جاتا تھا جس کی وجہ سے بعد میں یہ روایت وجود میں آئی کہ بدھ ایک شہزادہ کی حیثیت سے پیدا ہوا تھا اور عالیشان محلوں میں انتہائی اعلا عیش و نشاط کے درمیان زندگی بسر کرتا تھا۔ اصل میں "راجہ" (وہ راجہ جس کی راجہ بننے کی باقاعدہ رسم ادا نہیں کی جاتی تھی) کا لقب ہر اس کشتری کے لیے رائج تھا جو سردار قبیلہ منتخب ہونے کا حق رکھتا ہو۔ ساکیہ لوگ عام طور پر اپنے سب معاملات کا انتظام خود کرتے تھے لیکن زندگی اور موت کا ان کو اختیار نہ تھا۔ یہ اختیار ان کے آقائے اعلا کوسل خاندان کے راجہ کے لیے وقف تھا جس کی فرماں روائی کو ساکیہ تسلیم کرتے تھے (اس زمانے میں یہ راجہ پسینیدی تھا جو سنسکرت میں پرسنجیت ہو گیا) اس سلسلے میں ملّی اور لچھوی جیسے مکمل آزاد آریائی قبائل سے مختلف تھے جو اس عہد کی یونانی جمہوریتوں کی طرح اپنی اپنی جنگجو چودھری حکومتیں رکھتے تھے جن پر کسی خارجی بادشاہ کو اقتدار حاصل نہیں تھا اور جو اپنے ارکانِ حکومت کو باری باری چُنتی تھیں۔ بدھ کی تاریخ پیدائش اگر معلوم ہوتی تو وہ سلسلہ وار واقعات تاریخ بیان کرنے کے لیے ہمارے واسطے ایک بے بہا نقطہ آغاز و حوالہ ثابت ہوتی اس نے اسی سال کی عمر میں انتقال کیا۔ ایک ہندوستانی روایت کے مطابق اس کا انتقال 543 قبلِ مسیح میں ہوا لیکن محفوظ سند کے مطابق اس روایت نے پورے ساٹھ سال کی جست لگا دی ہے جس کی کوئی تشریح نہیں کی گئی۔ یہ ساٹھ سال ایک مکمل ساٹھ سالہ دور کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ہندوستانی اور کچھ دوسرے ایشیائی لوگ اپنے سال شمار کرتے ہیں 483 قبلِ مسیح آئندہ واقعات کے تاریخی سلسلے سے بھی مطابقت رکھتا ہے اور اس کی اس محفوظ یادداشت سے بھی تصدیق ہوتی ہے جو تاڑ کے پتہ پر ایک ہندوستانی مسودہ کی شکل میں موجود ہے۔ بدھ کی موت کے بعد ہر سال اس مسودہ پر ایک نقطہ لگا دیا جاتا تھا یہ مسودہ ایک معلومہ چینی سال میں کنٹین چلا گیا۔ ساکیوں کا چھوٹا سا علاقہ جو نہایت قدر کی

اور غیر ترقی یافتہ تھا موجودہ ہند نیپال سرحد کے دونوں طرف بستی اور گورکھپور کے ضلعوں کے ساتھ ساتھ واقع تھا۔ ساکیہ قوم کے ہمسایوں کولی نسل کے لوگوں نے بھی بدھ کے مواعظ کو سنا تھا اور مرنے کے بعد جب اس کو جلایا گیا تو اس کی راکھ کے حصے کے دعویدار ہوئے تھے۔ لیکن ان میں سے بیشتر اس وقت تک زیادہ ابتدائی قبائلی حالت میں تھے اور کول کا درخت ان کا قبائلی نشان تھا۔ ان میں سے کچھ لوگ سانڈ کو قبائلی نشان مانتے ہوئے ذاتی مذہبی رسوم کو مناتے تھے۔ اس لیے کولیوں کا زیادہ تر ابتدائی قدیم باشندوں میں شمار ہوتا تھا اور نسلی اعتبار سے ان کو ناگ کا نام دیا جاتا تھا۔ ساکیوں نے جو کہ ان سے دریائے روہنی کے پانی پر لڑائی کرتے رہتے تھے۔ اس پانی میں زہر ملا دینے میں فطری طور پر ذرا بھی پس و پیش محسوس نہیں کیا جو کہ آریوں کے درمیان جنگ کے تمام قوانین کے خلاف تھا۔ خود بدھ سال کے درختوں کے جھنڈ میں جو کہ دیوی ماتا لُمبنی کی نسبت سے مقدس مانے جاتے تھے عین اس وقت پیدا ہوا جب کہ اس کی ماں قریب ساکیوں کے مقدس عطائے منصب کے "پشکر" (کنول کا مصنوعی تالاب) میں اشنان کر کے فارغ ہوئی تھی۔ سال کا درخت ساکیہ لوگوں کا قومی یا نسلی نشان بھی ہے اس لیے بدھ کی والدہ مایا نے (جو گوتم کے جنم کے ایک ہفتے کے اندر ہی انتقال فرما گئیں) اس زمانے کی تمام رسوم کو اس طرح منایا جس طرح ہندوستان کی زیادہ تر عورتیں مناتی ہیں خواہ وہ کسی طبقے یا تاریخی عہد کی ہوں۔ اُسی مقام پر تقریباً اسی نام (رمنڈی) کے تحت اس دیوی کی پوجا اب بھی لوگ کرتے ہیں حالانکہ وہ بدھ کو بالکل بھول گئے ہیں۔

نوعمر گوتم نے ہتھیاروں کے استعمال، گھوڑے اور رتھ کو چلانے اور قبائلی رسوم کے متعلق ساکیہ کشتریوں کی عام تربیت حاصل کی۔ اس کی شادی ایک کشتری خاتون کچانا سے کر دی گئی اور اس کے ایک لڑکا راہل پیدا ہوا۔ لیکن نئے فلسفوں سے متاثر ہو کر اس کے دل میں یہ جذبہ پیدا ہوا کہ زندگی کے مسائل کو حل کرے اور نسلِ انسانی کے غم و اندوہ کی وجہ اور اسے دور کرنے کے طریقے معلوم کرے۔ انتیس سال کی عمر میں راہل کی پیدائش کے ٹھیک بعد گوتم نے اپنے گھر اور قبیلے کو چھوڑ دیا۔ اپنے بال کاٹ ڈالے، ایک بیراگی کا جبہ اپنایا اور نسلِ انسانی کی نجات کی جستجو شروع کر دی۔ شروع کے تقریباً چھ سال مختلف آچاریوں سے اور بعدہٗ براہ راست خود اپنے تجربے سے رہنمائی حاصل کرنے میں گذر گئے

لیکن تسلی و تشفی نہ ہو سکی۔ اس نے ایک دانشمند بھکاری کی زندگی جلد ہی ترک کر دی اور انتہائی شدید جسمانی اذیت کوشی اور عقوبت نفس شروع کر دی جس کے دوران بعض اوقات وہ عالم انسانی سے قطعی الگ تھلگ انتہائی گھنے جنگلوں میں مجاہدات میں مشغول رہتا تھا۔ آخری گیان دریائے نر بجرا کے کنارے گیا کے مقام پر ایک پیپل کے درخت کے نیچے بیٹھے ہوئے حاصل ہوا، جو غالباً پہلے کوئی معمولی عبادت گاہ رہ چکا تھا۔ لیکن بعد میں زیارت کا ایک عظیم مرکز بن گیا اور اس درخت کی ٹہنیاں دور دراز جگہوں مثلاً سیلون اور غالباً چین میں لے جا کر لگائی گئیں پہلا اپدیش بنارس کے قریب سارناتھ میں ان سابقہ چیلوں کو دیا گیا جو مایوس ہو کر اسے اس وقت چھوڑ کر چلے گئے تھے جب اس نے سخت تپسیائیں چھوڑ دی تھیں۔ برسات کے زمانے کی جبری گوشہ نشینی کے سوا زندگی کے باقی پینتالیس سال اس نے اپنی نئی دریافت کی تبلیغ کرنے کے لیے پیدل گھومنے میں صرف کر دیے۔ بعض اوقات وہ مکمل تنہائی اختیار کر لیتا تاکہ کسی اہم سماجی مسئلے کا جواب سوچ سکے۔ زندگی کے آخر میں ایک نوجوان چیلا آنند اس کے ساتھ رہا اور جہاں تک سادہ روزمرہ کے معمولات کا تعلق تھا اس کی راحت و عافیت کا انتظام کرتا رہا۔ روایت کے مطابق آنند نے بدھ کی بہت سی تقریروں کو، جو اس کی زندگی میں لکھی نہیں گئیں محض حافظے سے دُہرایا۔ کوسل سلطنت کے دارالخلافہ ساوتھی میں ہر جگہ سے زیادہ اپدیش (وعظ) دیے گئے۔ بدھ اپنے سفر میں کوسمبی سے آگے نہیں گیا ہوگا اور غالباً دریائے جمنا پر واقع متھرا تک بھی نہیں۔ اگرچہ وہ ایک بار سے زیادہ کورو دیش میں گیا۔ مخالف سمت میں وہ راج گیر اور گیا سے متواتر گزرا اور گنگا کے جنوب میں مرزاپور کے قریب جنگلوں سے صاف شدہ نئے علاقے دکھنا گیری میں بھی گیا۔ اس کی شکل و صورت کے باب میں کچھ معلوم نہیں۔ اس کے زمانے کی کوئی تصویر نہیں اور اصل میں صدیوں تک موت کے بعد بدھ کی نمائندگی ایک درخت اس کے نقوشِ قدم یا "دھرم چکر" سے ہوتی رہی جو بھارہٹ وغیرہ مقامات پر سنگ تراشی کے نمونوں میں پائے جاتے ہیں۔ مستقل سفری زندگی اور اس کی مختصر و سادہ غذا نے اسے زندگی بھر صحت مند رکھا چنانچہ اس کی علالت کا ذکر نہیں کے برابر ہے اگرچہ اس نے اپنے بوڑھے جسم کا تذکرہ مزاحاً اس طرح کیا ہے کہ "یہ ایک پرانی فرسودہ گاڑی ہے جس کو کسی نہ کسی طرح جوڑ رکھا ہے"۔ لیکن قیاس کہتا ہے کہ اس نے پٹنے کے مقام پر اناسی سال کی عمر میں گنگا کو تیر کر پار کیا تھا جب کہ اس کے کم شفقت کش چیلے ندی کے پار جانے کے لیے کشتیوں

اور لفظوں کے پرچے کو تلاش کرتے رہے۔ ق علاقے میں کُشنارا کے مقام پر، جو راج گیر سے ساوتھی جانے والے راستے پر ہے اس کا انتقال ہوگیا۔

یہ زندگی خطرات اور مہمات سے خالی نہیں تھی۔ دکھنا گیری پر (جنوبی پہاڑ) اور متھرا کے نزدیک بڑے ظالمانہ "کیش" (بھوت پوجا کے طریقے رائج تھے جہاں اجنبیوں کو لوگ پکڑ لیتے تھے۔ ان سے معمّے پوچھتے تھے اور اگر جواب تسلی بخش نہ ہوتا تو ان کی قربانی کر دیتے تھے۔ بدھ نے ان میں سے کچھ یکشوں کو (غالباً ان کے انسانی نمائندوں کو) اس عقیدہ کا پیروکار بنالیا کہ وہ ایسی قربانی دیں جس میں کسی کا خون نہ ہو۔ یہ اطمینان کر لینے کے بعد کہ ممتاز شکل و صورت اور شاندار جسمانی ساخت کا یہ نوجوان بھکاری ایک تربیت یافتہ کشتری ہے۔ راجہ بمبسار نے نوعمر اور تاحال غیر معروف بدھ کو مگدھ دیش کی فوج کی کمان پیش کی۔ انکار کرنے کے بعد بھی راجہ اور بدھ بڑے اچھے دوست رہے۔ ایک برہمن ماگندھی نے ذات اور مجرد عہد (برہمچریہ) کا خیال نہ کرتے ہوئے اپنی خوبصورت لڑکی بدھ کو شادی کے لیے پیش کی۔ انکار کرنے پر وہ مسترد حسینہ عمر بھر کے لیے اس کی دشمن ہوگئی۔ اس نے بعد میں ایک شاہزادے سے شادی کی اور انتقام لینے کی کوشش کی۔ حریف آچاریوں کی طرف سے جھوٹے الزام لگائے گئے اور ان لوگوں کی طرف سے نفرت کا اظہار کیا گیا جو یہ محسوس کرتے تھے کہ ایک صحت مند آدمی کو زراعت یا کسی دوسری قسم کی پیداوار کے کام میں لگ جانا چاہیے۔ نہایت خونخوار قزاق، انگولی مال جو ہر راہ گیر کو پکڑ کر مار ڈالنے کی وجہ سے پختہ قانونی مجرم قرار دیا جا چکا تھا۔ بدھ کو خوف زدہ کرنے کی ناکام کوشش کے بعد خود ہی اس کا چیلا ہوگیا اور ایک بھکشو کی حیثیت سے پُر امن زندگی بسر کرنے کے لیے بدھ بھکشو سنگھ میں شامل ہوگیا۔ اس زمانے کے سب سے امیر اور سخی تاجر سُدت نے (اناتھ پنڈک کے نام سے معروف یعنی وہ جو بے سہاروں کو کھانا کھلاتا ہے۔) ساوتھی کے باہر شہزادہ جیت کے گلپوش کنج کو اتنے چاندی کے سکّوں میں خرید لیا جتنے اس کی پوری زمین پر بچھائے جا سکتے تھے تاکہ بدھ اور اس کے پیروؤں کو برسات کے دنوں میں آرام کی جگہ فراہم ہو سکے۔ بہت سے تاجر اور خوش حال خانہ دار (گرہ پتی) طبقے کے لوگ (مرد و عورتیں) اور بھی تھے جو خاص توجہ سے ان فرائض کو سنتے تھے جو بدھ ایسے عام شہری پر لازم قرار دیتے تھے جو کرم اور دوبارہ پیدائش کے چکر میں رہنے پر قانع تھے۔ ایک نہایت ہی دلچسپ کہانی میں بتایا گیا ہے کہ بدھ نے کس طرح ایک مسرور ازدواجی رکھنے والے انسانی جوڑے کو اپدیش دیا جو کہ اس سے زیادہ اور کچھ نہیں چاہتے

تھے کہ دوبارہ بھی بیوی اور خاوند کی حیثیت سے ہی جنم لیں خواہ یہ جنم کسی بھی حالت میں کیوں نہ ہو۔ انھیں بتایا گیا کہ وہ اپنے اس مقصد کو کس طرح ایک نیک و پاک خانگی زندگی کے ساتھ نسبتاً زیادہ سادہ فرائض ادا کر کے حاصل کر سکتے ہیں۔ ساری پُت اور موگلانی دو برہمن بدھ کی زندگی ہی میں اس کے دو بڑے چیلے تھے جب وہ سنجیہ کی پیروی کو چھوڑ کر بدھ سنگھ میں شامل ہوئے تو ان کی شہرت اس وقت خود بدھ سے بھی زیادہ تھی۔ بدھ سنگھ کا فروغ ابتدائی فلسفہ اور تنظیم ان کی ہی رہنی منت ہے۔ لیکن زندگی کے دوسرے تمام شعبوں سے بھی لوگ آ کر اس کے چیلے بنے تھے۔ سنگھ کے پیشواؤں کے روایتی سلسلے میں سب سے پہلا شخص اُپالی تھا جو بدھ مت اختیار کرنے سے پہلے ایک حقیر حجام (لیکن یقینی طور پر ساکیہ قبیلے کا فرد) تھا۔ بدھ کا ایک ساکیہ چچیرا بھائی دیودت بھکشوؤں کے لیے سخت تر انضباط چاہتا تھا جس میں سماج کے ساتھ کمتر رابطہ رہے۔ اس پر اپنے ممتاز و مشہور رہنما کو قتل کرنے کی کوشش کا الزام ہے جس نے ایسے غیر سماجی ضابطہ کو ماننے سے انکار کر دیا تھا۔ ایک جنگلی، ایک کُتے کھانے والا پست ترین ذاتوں کے افراد بھی بڑے معزز بھکشو تھے جنہیں خود بدھ نے بدھ دھرم میں شامل کیا تھا۔ بدھ بھکشنیوں کا ایک الگ سنگھ تھا اور خود ان کی اپنی تنظیم تھی۔ اس زمانے کے دو سب سے بڑے راجہ جو کہ اب قبائلی سردار نہیں تھے بلکہ خود مختار راجہ تھے بڑی عزت کے ساتھ سرپرستی کرتے تھے۔ چُند لوہار نے بوڑھے بدھ کو کھمبتا کا ایک خاص کھانا کھلایا جس کے باعث پیچش کا سابقہ مرض عود کر آیا اور یہ بدھ کی آخری بیماری ثابت ہوئی۔ لیکن اخلاق پر ایک خاص اُپدیش میں اس شخص پر بھی بدھ نے اتنی ہی توجہ دی جتنی کسی امیر ترین تاجر یا معزز ترین شہزادے پر۔

ایک کہانی جو قدیم بدھ دھرم شاستر کے گرنتھ "ستّنی پات" میں درج ہے تفصیل سے بیان کرنے کے لائق ہے کیونکہ اس میں بدھ مت کی اشاعت اور اس زمانے کے ہندوستان سے متعلق بہت سی معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ کوسل کا برہمن مسمّی باوری دار الخلافہ (ساوتھی) سے رخصت ہو کر جنوبی تجارتی راستے (دکشنا پتھ) عہدِ حاضر کا دکن پر روانہ ہوا۔ وہ کچھ نوجوان چیلوں کے ساتھ ملا اور گوداوری دریاؤں کے سنگم پر بس گیا۔ یہ مقام اسک قبیلے کے علاقے میں تھا (گھوڑے والے لوگ۔ وہ قبیلہ جو بعد میں ساتواہن قبیلہ کی شکل میں فروغ پذیر ہوا) (ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبیلے کا نام اشوک سمجھ کر گھوڑے والے کہا گیا۔ اسک کے معنی ہیں پتھروں والے۔ یہ علاقہ پہاڑی تھا۔ مترجم)) وہاں وہ خوراک جمع کر کے، یا جنگلی پودوں سے

جنگلی اناج کی قسم کے دانوں اور زمین سے کند مول (کند۔ زمینی موٹی پیداوار۔ پیاز آلو، شکر قند وغیرہ مول۔ جڑیں) پر زندگی بسر کرتا تھا۔ بالآخر ان مضافات میں ایک خاصہ بڑا گاؤں (گرام) وجود میں آگیا۔ اس گاؤں کی فاضل پیداوار سے باوری جو کچھ بھی جمع کر سکتا اس سے اس نے ویدک انداز کے ایک بڑے قربانی یگیہ کا اہتمام کیا اس رسم کو ایک برہمن نے تہ و بالا کر دیا جو اس وقت وہاں وارد ہوا تھا جب پرشاد بانٹ دیا گیا تھا۔ اس نے باوری کو اس بات پر شراپ (بددعا) دی کہ اس کے پاس دینے کو اور کچھ نہیں تھا اس پر باوری نے اپنے سولہ برہمن چیلوں کو شمال کی طرف بدھ سے سوالات پوچھنے کے لیے بھیجا جس کی شہرت اس تجارتی راستے پر اور بھی جنوب تک پھیل چکی تھی اور جو تنہا ایسا شخص نظر آتا تھا کہ اس بددعا کے اثر کو زائل کر دے۔ اس کے یہ شاگرد پہلے پیتھن گئے جو دکشنا پتھ کے تجارتی راستے کا آخری مقام تھا۔ (یہ راستہ آسرم کے جنوب مشرق میں تھا) اس کے بعد وہ لوگ غالباً اورنگ آباد کے نزدیک سے گذرتے ہوئے کسی تجارتی قافلے کے ساتھ نربدا پر واقع مہیشور گئے۔ بعدہٗ اجین گونڈھ (جائے وقوع نامعلوم لیکن گونڈوں کے ملک میں) بھیلسا، کوسمبی، ساکیت (فیض آباد) اور ساوتھی پہنچے۔ وہاں وہ لوگ شمالی تجارتی راستے (اُتر اپتھ) کے مشرقی ٹکڑے پر مڑ گئے تاکہ سیتویا، کپل وستو (ساکیوں کا صدر مقام) کسی نارا اور پاوا (دونوں مل قبیلے کے مقام) بھوک نگر، ویسالی (آج کل کا بسرہ۔ اس زمانے میں لچھویوں کا سب سے بڑا شہر) اور راج گیر پہنچ سکیں۔ وہاں انھوں نے بدھ کو شہر سے باہر پتھر کے چھوٹے وہار پر بیٹھے ہوئے پایا۔ جو سوال اس سے پوچھے گئے ان میں سے کچھ یہ تھے۔ وہ کونسی چیز ہے جو دنیا پر چھائی ہوئی ہے اور اس کو روشنی سے دور رکھتی ہے؟ ... وہ کونسی چیز ہے جو آدمی کو زندگی کی مخالف دھاراؤں سے باہر نکال سکتی ہے؟ دنیا میں کون شخص پورے طور سے قانع ہے؟ سنتوں، کشتریوں برہمنوں اور دوسرے لوگوں کو دیوتاؤں کے لیے قربانی پیش کرنے پر کون چیز مجبور کرتی ہے؟ دنیا کے آلام کا سرچشمہ کیا ہے؟ کیا اصلی سنت وہ ہے جو فلسفیانہ علم رکھتا ہو یا وہ جو "ویدک" رسوم کا ماہر ہے؟ وہ نجات کس نوعیت کی ہے جو ہر اس شخص کو حاصل ہو جاتی ہے جو خود کو خواہشات اور شک و شبہ سے آزاد کر لیتا ہے؟ یہ سوالات بعینہٖ ایسے ہیں جیسے شروع کے اپنشدوں میں پائے جاتے ہیں۔

یہ سوالات اس دور کی روح کے ترجمان ہیں۔ پیتھن سے ساوتھی کو جانے والے جنوبی

تجارتی راستے کی تفصیل کا خاکہ ہم نے اپنے ماخذ سے پیش کیا ہے۔ اس زمانے میں کوسل کی سلطنت مگدھ سے زیادہ اہم تھی اور کوسمبی سے بنارس تک اور آگے مشرق کی طرف براہِ راست نقل و حمل زیادہ مروّج نہیں تھی خواہ وہ دریائی راستہ سے ہو یا خشکی سے۔ یہ بات بالکل صاف ہے کہ دریائے گوداوری کے نزدیک چھٹی صدی کے وسط تک کوئی زراعت نہیں تھی۔ جس کے بعد دیہی بستیاں تیزی سے پھیل گئیں شاید اس لیے کہ لوہے کا اور لوہے کو صاف و تیار کرنے نیز شمال کے بھاری ہل کا علم اسی عہد میں تازہ تازہ اس علاقہ میں پہنچا تھا۔ اس طرح بدھ کی زندگی کے حوالے سے اس زمانے کا کافی صحت کے ساتھ تعیّن ہو جاتا ہے جب کہ دکن قبل تاریخی دور سے برآمد ہوا۔ ضمناً یہ اُن دریافتوں سے بھی مطابقت رکھتا ہے جو نربدا اور نواسا ندیوں کے کناروں پر گوداوری کے سنگم سے پرورا اور مولا ندیوں کے نظام تک کی کھدائیوں میں کی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ اس سے جنوبی کھدائیوں میں پائی جانے والی "اجنبی" تہ کی بھی تصریح ہو جاتی ہے۔ نواسا سے پرورا سنگم تک کا علاقہ جنوبی ہند کے برہمنوں کے لیے پورے عہد تاریخ میں متبرک رہا ہے یہی وہ علاقہ تھا جہاں مہاراشٹر کے سنت جنانیشور نے تیرھویں صدی عیسوی کے آخر میں اپنے ساتھی برہمنوں کے ظلم سے النددی کے مقام پر پناہ لے کر بھگوت گیتا کا منظوم ترجمہ اور شرح لکھی تھی۔ اس تصنیف نے مراٹھی زبان کو اس کا اسلوب عطا کیا اور تمام ذاتوں سے تعلق رکھنے والے جانشینوں کے ایک لمبے سلسلے کو جذبۂ تخلیق سے نوازا۔ لیکن نئی زبان اور زرعی آبادکاری دونوں کے لیے قوت محرکہ جس کے بغیر گیتا اور اس کا ترجمہ اس علاقے کے لیے غیر ضروری ہی رہتا۔ شمال سے آئی اور چھٹی صدی قبل مسیح میں بڑی موثر ہو گئی۔

بدھ گرنتھوں میں ایک گرہستی اور ایک دہقان کے فرائض بیان کیے گئے ہیں اور ان میں نہ تو ذات، دولت اور پیشے کا کوئی لحاظ رکھا گیا ہے، نہ رسوم مذہبی پر کوئی توجہ کی گئی ہے۔ ان میں برہمنوں کے کھوکھلے دعووں اور مخصوص رسموں کے خلاف ماہرانہ قابلیت کے ساتھ دلائل دیے گئے ہیں لیکن بڑے سادہ لفظ استعمال کیے گئے ہیں۔ ذات پات ایک سماجی امتیاز کے طور پر قائم رہے تو رہے لیکن اس کو نہ تو دوام حاصل ہے اور نہ ہی اس کا کوئی باطنی جواز ہے۔ یہی حال مذہبی رسوم کا ہے جن کا ایک نیک زندگی سے نہ تو کوئی تعلق ہے اور نہ کوئی ضرورت۔ دھرم شاستر سے متعلق تحریریں جو تقریباً سب کی سب بدھ کی تقریروں یا مکالموں سے ماخوذ فرض کی جاتی تھیں۔ روزمرّہ کی زبان اور سادہ اسلوب میں تھیں جن میں نہ کوئی تصرف تھا اور

نہ طویل خیال آرائی۔ یہ ایک نئی طرح کا مذہبی ادب تھا جس کا خطاب پورے معاصرانہ سماج سے تھا اور جو صرف چند مذہبی علما و معتقدین خصوصی کے لیے وقف نہیں تھا۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ خود بدھ نے یا اس کے گمنام ابتدائی چیلے نے مطلق العنان راجاؤں کے نئے فرائض مقرر کرنے کا حوصلہ بھی کیا تھا۔ ان میں بتایا گیا ہے کہ جو راجہ ایک ایسے ملک سے صرف محاصل وصول کر لیتا ہے۔ جو قزاقوں اور سماج دشمن عناصر کی مصیبت میں مبتلا ہے وہ اپنے فرائض ادا نہیں کرتا۔ قزاقی اور لڑائی جھگڑا طاقت اور سخت سزا سے ختم نہیں ہوتا۔ سماجی برائی کی جڑ افلاس اور بے روزگاری ہے۔ اس کو خیرات اور عطیات کی رشوت سے دور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ چیزیں برائی کا انعام ہی ثابت ہوں گی اور بدی کے لیے مزید تحریک مہیا کریں گی۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ جو لوگ مویشی پروری اور زراعت پر زندگی کا انحصار رکھتے ہیں ان کو خوراک اور بیج مہیا کیا جائے جو لوگ تجارت پر زندہ ہیں ان کو ضروری سرمایہ فراہم کیا جائے۔ سرکاری ملازموں کو مناسب اور باقاعدہ تنخواہ ملنی چاہیے تاکہ وہ اضلاع سے رقم بٹورنے کے طریقے نہ سوچیں۔ اس طرح اضلاع (جن پد) کو ڈاکوؤں اور دھوکہ بازوں سے آزادی ملے گی اور نئی دولت پیدا ہوگی۔ اس قسم کے پیداوار زرخیز اور مطمئن ماحول میں ایک شہری افلاس اور خوف سے آزاد رہ کر اپنے بچوں کی پرورش آرام و مسرت کے ساتھ کر سکتا ہے۔ فاضل جمع شدہ سرمایہ خواہ خزانے میں ہو خواہ برضائے خود عطیات سے حاصل ہوا ہو بہترین طریقہ پر اسی طرح استعمال کیا جا سکتا ہے کہ عوامی فلاح کے کام کیے جائیں مثلاً کنوئیں اور پانی کے تالاب کھودنا اور تجارتی راستوں پر درختوں کے جھنڈ لگانا۔ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ یہی سیاسی معیشت کا جدید نقطۂ نظر ہے۔ ویدک یگیہ کے زمانے میں اور ایک ایسے سماج میں اس کا پرچار کرنا جس نے ابھی ابھی قدیم جنگلوں کو فتح کرنا (صاف کرنا) شروع کیا تھا۔ ایک نہایت ہی اعلا درجے کا ذہنی کارنامہ ہے۔ اس نئے فلسفے نے آدمی کو اپنے آپ پر قابو عطا کیا۔ اگر کوئی چیز ایسی ہو سکتی ہے جو وہ نہیں دے سکا تو وہ صرف یہ تھی کہ انسان کو فطرت پر لامحدود سائنسی اور تکنیکی قدرت حاصل ہو اور اس کے فوائد ذاتی اور سماجی ضرورت کے مطابق نسلِ انسانی میں تقسیم ہوں۔

جب بدھ کا انتقال ایک غیر معروف گاؤں کے قریب ہوا تو اس کے پاس صرف ایک چیلا تھا۔ اس کا اپنا قبیلہ ساکیہ قتل عام کا شکار ہو چکا تھا۔ اس کے دونوں سرپرست مہاراجہ

دردناک حالات میں مر چکے تھے۔ اس کے ذہین شاگرد ساری پت اور موگلان نروان حاصل کر چکے تھے۔
بایں ہمہ اس کا مذہبی مسلک پھیلتا گیا کیونکہ وہ ایک تیزی سے ارتقا پاتے ہوئے سماج کی ضرورتوں کے
عین مطابق تھا۔

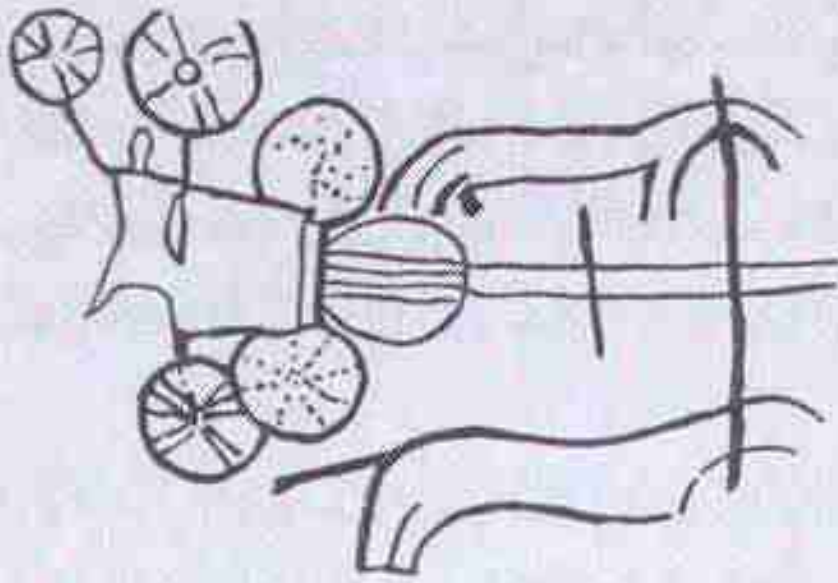
4--5 یدووں کا بیٹا- فام ہیرو

وہ مسلک جو بیسویں صدی تک لاکھوں ہندوستانیوں کے اصل مذہب کی حیثیت سے
باقی رہا بدھ مت نہیں تھا بلکہ کرشن کی مختلف العناصر پرستش تھی۔ وہ ایک انسانی دیوتا تھا۔
جس سے ہر شخص مصیبت میں مدد کے لیے دعا کر سکتا تھا جب کہ انسانی گرو بدھ سے ایسا نہیں
کیا جا سکتا تھا۔ یہ دونوں ہر قدم پر متضاد ہیں اگرچہ اس مسلک کا بیشتر حصّہ جو بعد میں کرشن
کے نام پر پیش کیا گیا، خفیہ طور پر بدھ مت ہی سے مستعار لیا گیا تھا۔ ایسا ہی معاملہ کرشن کے
بعض القاب کا ہے (بھاگوت۔ نروتم۔ پرشوتم) جہاں ایک طرف بدھ ایک تاریخی شخصیت ہے
وہاں دوسری طرف ان بے شمار کرشنوں میں سے کسی ایک کی بابت بھی کوئی تاریخی بات معلوم
کرنا دشوار ہے جن کی اساطیر اور روایات کے باہم متحد ہو جانے سے سیہ فام اعلاترین دیوتا بن جاتا
ہے۔ بعد میں بدھ مت بھی بدھ کو روز افزوں الوہی درجہ دینے اور بے تہ افسانے گھڑنے سے
تباہ ہو گیا۔ کرشن کی پرستش کی بنیاد کلی طور پر الوہیت کے افسانوں کے ذخیروں پر تھی اور
ان سے ہی اس نے طاقت حاصل کی۔ سادہ ترین الفاظ اور سیدھی سلجھی ہوئی منطق کے ساتھ خیالات
کا پرسکون و شفاف اظہار جو بدھ کی ابتدائی تقریروں کا وصف تھا ان تعلیمات میں مفقود ہے جو
کرشن سے منسوب کر دی گئی ہیں۔ گیتا اپنی اعلاترین سنسکرت اور حسین ترین تضاد سے آراستہ
ایک ایسی کتاب ہے جو قاری کو اپنے تقریباً ہر عمل کا جواز پیش کرنے اور اس کے نتائج کی طرف
سے لاپروا ہونے کی اجازت دیتی ہے۔ اسی طرح متعدد پہلوؤں والا یہ دیوتا بھی متضاد شخصیت
کا مالک ہے اگرچہ ایک طرف تمام مردوں کے لیے سب کچھ اور بیشتر عورتوں کے لیے ہر چیز دیتا ہے
ایک الوہی اور پیارا بچہ ہے۔ ایک شریر گوالہ لڑکا ہے، گوالوں کی گوٹ میں تمام گوپیوں کا عاشق
ہے۔ لاتعداد دیویوں کا خاوند ہے اور عورتوں کے ساتھ بے تحاشا ہم بستر ہونے میں زبردست ترین
قوتِ رجولیت کا مالک ہے لیکن دوسری طرف اس سب کچھ کے باوجود صرف رادھا کا پرستار
ہے اور اس کے ساتھ ایک پر اسرار باطنی محبت میں بندھا ہوا ہے۔ لیکن ایک راہبانہ ترک

لذات کا علم بردار بھی ہے۔ ابدی امن و آشتی کا آخری مظہر لیکن خود اپنے ماموں کنس کو ہلاک کرنے
اور ایک غیر شخص کے اگنی یگیہ کے اعزازی مہمان ششوپال کا سر اتار دینے میں ایک انتہائی تہدید پیشہ فسادی
بھی۔ تمام اخلاق کا سرچشمہ لیکن مہابھارت کی عظیم جنگ میں (جس میں اس نے بیک وقت ایک
"نجات دہندۂ غیبی" اور ایک حقیر رتھ بان کا کردار ادا کیا) نازک ترین موقعوں پر اس نے جو
مشورے دیے وہ شرافت۔ دیانت داری یا شجاعت کے ہر ایک قانون کے منافی تھے۔ کرشن کی
پوری داستان اس بات کی بڑی شاندار مثال ہے کہ ایک سچا عقیدت مند کیا کیا کچھ ناقابلِ یقین
باتوں پر یقین کر سکتا ہے۔ گیتا کے بظاہر صحیح معلوم ہونے والے دلائل کے لیے یہ موقع پرستی کا
ایک مکمل ماحول پیدا کر دیتی ہے۔ اس میں ایک حد درجہ مخلوط قسم کے سماج اور ایک نسبتاً قدیم
و ابتدائی سطح کے پیداوارانہ طرزِ زندگی اور اس کے مذہب کے درمیانی رشتہ کی جھلک نظر
آتی ہے۔

یہ پوری کہانی کم سے کم بارھویں صدی عیسوی اور عظیم آچاریہ رامانج کی وشنوی اصلاحات
تک جاتی ہے۔ ہم اس داستان کو فی الحال صرف چوتھی صدی قبل مسیح تک لے جائیں گے۔
اثریاتی اعتبار سے کرشن کے متعلق واحد تاریخی چیز اس کا روایتی ہتھیار پہیے کی شکل کا
سدرشن چکر ہے جس کو پھینکا جا سکتا تھا اور جو اس قدر تیز تھا کہ دشمن کا سر اڑا سکتا تھا۔ یہ
ویدوں کے زمانے کا حربہ نہیں اور بدھ سے بہت پہلے ترک کیا جا چکا تھا لیکن مرزاپور ضلع
میں (یعنی عہد بدھ کے شہر دکنا گیری میں) ایک گپھا کی تصویر میں ایک رتھ بان کو قدیم باشندوں
پر (جنہوں نے یہ تصویر بنائی تھی) اسی طرح کے چکر (قرص) سے حملہ کرتے دکھایا گیا ہے۔ اس
لیے یہ عہد غالباً 800 قبل مسیح کا ہوگا یعنی تقریباً وہی زمانہ جب بنارس میں پہلی آبادی کی
بنیاد رکھی گئی۔ رتھ بان آریہ لوگ ہی ہوں گے جو اس علاقے میں دریا کے پار خام لوہا تلاش کر رہے
ہوں گے۔ وہی سرخ بھورے رنگ کا یا سیاہی مائل لوہا جس سے گپھاؤں کی تصویریں بنائی جاتی
تھیں۔ دوسری طرف رگ وید میں کرشن ایک اسر کا نام ہے جو اندر کا دشمن تھا اور اس کا یہ
نام کالے رنگ کے قبل آریائی لوگوں کا نسلی نام تھا۔ کرشن کی داستان کی بنیاد یہ ہے کہ وہ ایک سورما
تھا اور بعد میں یدو قبیلے کا نیم دیوتا ہو گیا۔ یہ قبیلہ قدیم ترین وید میں پانچ بڑے آریائی قبیلوں
(پنچ جناہ) میں سے ایک تھا لیکن پنجاب کے قبائل کے درمیان جو مستقل جنگ ہوتی رہتی تھی
اس کے دوران اشلوک بنانے والے کبھی ایک طرف ہوتے تھے اور کبھی دوسری طرف۔ اس لیے

کبھی وہ یدو لوگوں کو شراپ دیتے تھے اور کبھی آشیرواد۔ کرشن ایک ساتوت۔ ایک اندھک ورشنی بھی ہے جس کو اس کے ماموں کنس سے بچانے کے لیے ایک گوکل (گوالوں کا گاؤں) میں لاکر پرورش کیا جاتا ہے اس تبدیلی کی وجہ سے اس کا رشتہ ابھیروں سے پیدا ہو گیا۔ جو عیسوی سن کے شروع میں ایک تاریخی چوپانی قوم تھی اور عہد حاضر کی اہیر ذات انھیں کی اولاد ہے۔

شکل [illegible] — مرزا پور کے غار میں پینٹ کیے ولا رتھ بان (تقریباً 500 ق ۔ م)

پیش گوئی یہ تھی کہ کنس اپنی بہن دیوکی کے کسی لڑکے یا بعض بیانات میں لڑکی کے ہاتھ سے مارا جائے گا۔ اس لیے دیوکی اپنے خاوند واسدیو کے ساتھ قید میں ڈال دی گئی۔ یہ بچہ کرشن واسودیو (واسودیو کا بیٹا) گوکل میں بڑا ہوا۔ اس نے مویشیوں کو اندر سے بچایا۔ اس نے ایک متعدد سروالے زہریلے ناگ کالیہ کو جس نے متھرا کے قریب جمنا کے ایک مفید تالاب کا راستہ روک رکھا تھا پاؤں کے نیچے کچل ڈالا اور باہر نکال دیا لیکن مارا نہیں بعدہٗ کرشن اور اس کے مطلبر خود اس سے بھی زیادہ طاقتور بھائی بلرام نے پیشین گوئی پوری کرنے سے پہلے کنس کی بہادری کی ڈینگوں کو برسرِ میدان چور چور کر دیا۔ یہ بات ہمیشہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بعض قدیم ابتدائی سماجوں میں بہن کا لڑکا سردار قبیلہ کا وارث اور جانشین ہوتا ہے اور جانشین کو سردار قبیلہ کی قربانی بھی پڑتی ہے اس لیے قدیم رواج کے مطابق کنس کی موت کو بڑی تائید حاصل تھی اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اوڈیپس (یونانی ہیرو۔ جس نے اپنے باپ کو مار ڈالا تھا اور اپنی ماں سے شادی کر لی تھی۔) کی کہانی مادری اقتدار کے اصول کو ماننے والے سماج میں کیا بن جاتی ہے۔

کرشن کا اپنے قبیلے سے باہر اگلا قدم دیوی ماتاؤں کے متعلق ہے۔ ابھی وہ بچہ ہی تھا کہ اس نے ان میں سے ایک کو مار بھی دیا تھا۔ اس کا نام پُوتنا تھا (بعد میں وہ غالباً چیچک کی دیوی بن گئی) جس نے اسے اپنا زہریلا دودھ پلانے کی کوشش کی تھی۔ مارے جانے کے بعد بھی وہ یقیناً زندہ رہی جس طرح اندر سے لڑائی کے بعد اوشا زندہ رہی تھی کیونکہ متھرا کے علاقے کے ایک حصے کا نام پوتنا چلتا رہا۔ گوکل جہاں کرشن کو (کنس سے بچانے کے لیے) پرورش کیا گیا تھا متھرا سے دریا کے اس پار ایک درختوں کے جھنڈ ورنداون میں موسمی طور پر یا ہمیشہ کے لیے منتقل ہو گیا۔ ورنداون کے معنی ہیں "جاعتی دیوی کا جنگل" کرشن کو اب بھی ہر سال مقررہ تاریخ پر اس دیوی سے جس کی نمائندگی مقدس تلسی کا پودا کرتا ہے شادی رچائی جاتی ہے۔ اس رسم کے ہر سال دُہرائے جانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ دیوی کی انسانی نمائندہ عورت کا خاتمہ قدیم زمانے میں قربان کر دیا جاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ اس رواج کو کرشن نے توڑ ڈالا۔ دیوی ماتاؤں کے ساتھ شادی رچانے اور جل پریوں کے ساتھ بوس و کنار کرنے کی عادت اس طاقت ور ہیرو کے قابو سے باہر تھی۔ کرشن کی باقاعدہ بیویوں (ورندا اور رادھا کے علاوہ) کی مجموعی تعداد 16108 دی گئی ہے۔ ان میں سے بعض زیادہ پرانے اور باہر کے قبائل میں سے تھیں۔ مثلاً جامبوتی جو "ریچھ" نامی خاندان کے سردار کی بیٹی تھی۔ رکمنی (سنہری) کا نسلی تعلق بھوج لوگوں سے تھا اور یہ بھی اس زمانے میں وحشی تھے۔ ان گمنام بیویوں میں سے ہزاروں محض جل پریاں اپسرائیں تھیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کرشن پوجا مقامی طریقہ ہائے پرستش پر ایک پرامن طریقہ سے قبضہ جما سکی۔ مفروضہ "جنگ مہابھارت" کے چھتیس سال بعد جب یدوؤں نے ایک دوسرے آخری فرد تک قتل کر اپنا صفایا کر ڈالا تو اس کے بہت عرصہ بعد تک کرشن پوجا برابر پھیلتی رہی۔ یہ بات تو معلوم شدہ ہے کہ چھٹی صدی قبلِ مسیح تک متھرا پر سورسین لوگوں کا قبضہ ہو گیا تھا۔ دور وسطیٰ کے یادو یا جادو نو ڈالتے تھے جن کو برہمنوں نے کچھ معاوضہ لے کر ان کا سلسلہ کرشن کے یدوؤں سے ملانے کے لیے حسب معمول ایک جعلی نسلی نام دے دیا تھا۔ لیکن سورسین لوگ اگرچہ یدوؤں سے کوئی رشتہ نہیں رکھتے تھے تاہم انھوں نے کرشن پوجا کو قائم رکھا جس کا مرکز متھرا بنا رہا۔ اس سانولے دیوتا کی شادیاں مرد کی برتری تسلیم کرنے والے آریاؤں کو کچھ عورت کی برتری تسلیم کرنے والے قبل آریاؤں کے ساتھ شیر و شکر کرنے کے لیے ایک نہایت اہم قدم کی حیثیت رکھتی تھیں۔ یہ ہمیشہ یاد رکھنا چاہیے کہ ماحول

کے زیرِ اثر صرف یہی نہیں کہ خوراک جمع کرنے والے ترقی کر کے خوراک پیدا کرنے والے بن سکتے تھے بلکہ آریہ بھی زوال پذیر ہو کر خوراک جمع کرنے والے بن سکتے تھے۔ دونوں مدارج پر ان دو قوموں کا باہم امتزاج ممکن تھا اور ایک دوسرے کے پوجا پاٹ کے طریقوں کو اختیار کرنے سے یہ عمل آسان تر بن گیا۔ الوہی شادیاں انسانی اتحاد کی عکاس تھیں۔ ان کے نتیجے میں جو متحدہ سماج ظہور میں آیا وہ زیادہ پیداوار خیز تھا اور ماحول پر ایک بہتر قدرت رکھتا تھا۔

کرشن کا کم عمری کا ایک اور کارنامہ تھا جس نے اس کے عروج کو تیز تر کر دیا۔ اس نے گوکل کے مویشیوں کی اندر کے خلاف حفاظت کی۔ یہ لڑائی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سدھی تھی کیونکہ اندر نے ان بہت سے ناگ لوگوں کو بچایا جن کو کرشن اور کورووں کی چھوٹی پانڈو شاخ مل کر جب بھی ممکن ہوتا کچل ڈالتے تھے۔ کرشن "مہابھارت" کے لیے دراصل اجنبی ہے، اور رزم نامے میں کافی دیر بعد در آیا ہے۔ روایت کہتی ہے کہ کرشن نے زمین صاف کرنے کے لیے کھانڈو جنگل کو جلا ڈالنے میں پانڈوں کا ہاتھ بٹایا۔ رگ وید میں یدووں کی مبہم صورت حال اور کرشن کی سیہ فامی قدیم باشندوں کے ساتھ آریوں کے اتحادِ نو کی سمت میں ایک اور قدم بھی ہو سکتا ہے جس طرح کہ ناگ لوگوں کی متبائن کہانیاں اس سمت ایک بدیہی قدم ہیں۔ دونوں طرح کی کہانیاں ایک ہی رزم نامے میں قابلِ قبول نہیں ہو سکتیں جب تک کہ سامعین میں ایسے عناصر شامل نہ ہوں جن کا تعلق دونوں قسم کی قوموں سے ہو۔ اندر کے ساتھ لڑائی کا اہم نتیجہ برآمد ہوا۔ چوتھی صدی کے آخر میں حملہ آور یونانیوں نے دیکھا کہ ایک ہندوستانی نیم دیوتا جس کی پرستش پنجاب کے میدانوں کا خاص مذہب تھی بالکل خود ان کے ہرقلیس جیسا تھا اور پہاڑیوں میں "ڈائیونا موس" کی پوجا چلی آتی تھی۔ صریحی طور پر یہ ہرقلیس ہندوستانی کرشن تھا۔ یونانی ہیرو روایتاً ایک بے مثل پہلوان تھا جسے دھوپ نے کالا کر دیا تھا۔ اس نے ہائیڈرا کو مارا تھا (کالیہ کی طرح کا متعدد سروالا سانپ) اور اس نے بہت سی پریوں سے شادی کی تھی یا ان کی عصمت دری کی تھی۔ اس کے علاوہ کرشن کی موت کا انداز ہندوستان کی بہ نسبت یونانی افسانویت سے قریب تر تھا۔ یدووں کے نیم دیوتا کی موت ایک جنگلی شکاری جرس کے ایک تیر سے ہوئی تھی جو ایڑی میں لگا تھا اور یہ جرس درحقیقت اس کا سوتیلا بھائی تھا۔ ہندوستانی ابھی تک یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ اس طرح کا زخم مہلک کیسے ہو سکتا ہے۔ اخیلیس اور قدیم دیومالا کے دوسرے بہت سے یونانیوں کی کہانیوں سے ظاہر

ہوتا ہے کہ یہ عجیب سی موت لازماً کسی مذہبی قربانی کے باعث ہوئی تھی اور ایک زہریلے ہتھیار سے ہوئی تھی جس کو قربان کیے جانے والے ہیرو کا بھائی (یا ولی عہد) چلاتا تھا۔ دوسرا ہندوستانی دیوتا جس کو یونانیوں نے شناخت کیا کہ فاتح ڈائیو ناموس ہے وہ صرف ویدوں کا اندر دیوتا ہی ہوسکتا ہے اور جس کا شدید پرستانہ اور شدید جنگ بازانہ کردار پورے رگ وید میں ایک وحشی جنگ جو کی طرح غیظ و غضب میں رواں دواں نظر آتا ہے۔ اس یونانی بیان کی زبردست معنویت کو محسوس نہیں کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ یدو ختم ہو چکے تھے لیکن کرشن کی پوجا نے اندر پوجا کو پنجاب کے بہترین زرعی علاقے سے باہر نکال دیا تھا اور یہ سب کچھ اس امر کے باوجود بھی ہو کے رہا۔ کہ اندر یا (یونانیوں کے مطابق) ڈائیو ناموس نے ہی اپنی ''فتح یابی'' کے بعد ہندوستان کو لوہا اور دوسری دھاتوں کا علم۔ کھیتی باڑی میں بیلوں کے استعمال کا طریقہ اور تعمیر مکانات کا فن سب سے پہلے عطا کیا تھا۔

اندر کی جگہ پر کسی طرح تاریخی اعتبار سے درجہ بدرجہ کرشن کا اقتدار قائم ہوا۔ اس کا تاریخ وار سلسلہ اور اس کی تفصیلات سب کچھ بدقسمتی سے گم ہو چکا ہے۔ لیکن اس تبدیلی کا سبب بالکل ظاہر ہے۔ چوپانی کی جگہ زرعی زندگی لے رہی تھی۔ ویدک قربانی، اور مسلسل جنگ آرائی اوّل الذکر کے لیے موزوں ہو تو ہو لیکن موخر الذکر کے لیے یہ بڑی مہنگی اور ناقابلِ برداشت بے ہودگی ثابت ہوئی۔ کرشن مویشیوں کا محافظ تھا۔ کسی ایسی اگنی قربانی پر اس سے دعا نہیں مانگی جاتی تھی جہاں جانور قربان کیے جا رہے ہوں لیکن اندر، ورن اور دوسرے ویدک دیوتاؤں سے ایسے موقعوں پر ضرور پرارتھنا کی جاتی تھی۔ یدو لوگ اپنے غرنے کی بنیاد رکھنے والے آبائی دیوتا کے لیے خواہ کچھ بھی قربانیاں کرتے ہوں دوسرے قبائل کے لیے انھیں جاری رکھنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ اس کے برعکس چوپانی قبیلوں کا جو زرعی بنتے چلے جا رہے تھے کرشن کو اندر پر ترجیح دینا یقینی تھا۔ یہی حال قبل آریائی لوگوں کا تھا جنھوں نے گلہ بانوں کے ساتھ باہمی شادی کرنا اور ان سے نئی باتیں سیکھنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن جو ابھی تک ان بے شمار مقامی دیویوں میں سے کسی نہ کسی کی پوجا کرتے تھے۔ جن کو آسانی کے لیے کرشن کی بیویاں بنا دیا گیا تھا۔ خالص زراعت پیشہ لوگ جو قدرے آہستہ آہستہ پنجاب میں ترقی پذیر ہو رہے تھے۔ کرشن کے دیوپیکر بھائی بلرام سے بہت خوش تھے جس کو سنکرشن یعنی قلبہ راں بھی کہتے ہیں کیونکہ بلرام کا خاص صفاتی حربہ ہل ہے جب کہ سدرشن چکر کرشن کا ہے۔ کرشن کا یہ بھائی صرف ہل چلانے والوں کا منطقی

طور پر موزوں دیوتا ہی نہیں تھا بلکہ قدیم باشندے ناگ بھی اسی کے ذریعے اپنا لیے گئے۔

بلرام کو اکثر ازلی کالے ناگ کا اوتار کہا جاتا تھا۔ جس کے متعلق یہ عقیدہ تھا کہ اپنے گہرے سمندروں کے پانی سے اوپر زمین کو اپنے پھن پر اٹھائے ہوئے ہے۔ زیادہ کہانیاں بھی انسانی الوہی یا سانپ ناگوں کو نظر انداز نہ کر سکیں۔ بدھ نے قبائلی ناگ فرقے کو اپنے مذہب میں شامل کیا، زہریلے سانپوں کو بے ضرر بنایا۔ مچلندکی طرح کے الوہی سب ناگوں نے عناصر کے خلاف اس کی حفاظت کی اور کسی پچھلے جنم میں وہ خود پرکشش "اچھا ناگ" رہا تھا۔ نالندہ اور سمکیہ ایسے مشہور بدھ وہار ایسی جگہوں پر ہی بنے تھے جو ناگ پرستش کی جگہیں تھیں۔ کبھی کبھی خاص دنوں میں اصلی ناگ ایک بے ضرر سانپ کے بھیس میں ظاہر ہونا اور بھکشوؤں سے خوراک کی بھینٹ لینا)۔ ایک سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ اجنبی قبیلوں نے ایسے دیوتا کی پرستش کیوں شروع کر دی جو ان کا اپنا نہیں تھا۔ اس کا جواب یہی سمجھ میں آتا ہے کہ یدوؤں اور دوسرے قبیلوں میں کوئی باہمی اتحاد و رشتہ تھا اور یہ اتحاد اس وقت عمل میں آیا جب مشرق میں واقع سلطنت مگدھ کے حملے سے بچنے کے لیے قبائلی لوگ متھرا سے بھاگ کر مغرب کی سمت میں منتشر ہوئے تھے۔

ان لوگوں میں جو خود کو ہمہ جہت آریائی کہتے تھے بنیادی اختلافات ظاہر ہونے لگے تھے۔ برہمن اور کشتری گنگا کے علاقے سے "اترا پتھ" (شمالی تجارتی راستے کے شمال مغربی گوشے میں ٹیکسلا اور اس سے پرے) اعلا تعلیم کے لیے جاتے تھے جس میں یگیہ، برہمنوں کا سنسکار، صحیح آریائی مزاج، طب، اور صحیح سنسکرت شامل تھی۔ کیونکہ مشرق کے رہنے والے ایک اپنے تجارتی راستوں پر ایک زیادہ سادہ و مخلوط عام فہم زبان بولنے لگے تھے اس زبان کی بنیاد تو آریائی تھی لیکن اس میں سنسکرت صرف و نحو کی زبردست پیچیدگیاں اور ویدک لب ولہجہ نہیں تھا۔ ان کا لکنت آمیز تلفظ جملوں کی کمزور ساخت دہقانی لب ولہجہ اور اکثر و بیشتر قطعی وحشیوں کا ذخیرۂ الفاظ مغرب میں ناقابل بیان حد تک بگڑی ہوئی مضحکہ خیز زبان معلوم ہوئی ہوگی۔ اس کے باوجود دیہاتی لوگ ٹیکسلا اور اس کے قریبی علاقوں میں ذات اور خاندان کے متعلق بہت زیادہ تحقیق و تفتیش کے بغیر ہی اچھے شاگردوں کی حیثیت سے قبول کر لیے جاتے تھے جیسا کہ اپنشدوں اور بدھ گرنتھوں سے تصدیق ہوتی ہے۔ سرحدی اعلیٰ طبقے کے لوگ گورے رنگ کے تھے۔ ان کا یقین تھا کہ "منڈی میں کالی پھلیوں کی ایک ڈھیر کی طرح بیٹھا ہوا" ایک کالا آدمی غلطی سے بھی ایک برہمن نہیں سمجھا جا سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ہی جو مشرقی برہمن

یہ خواہش رکھتے تھے کہ ان کے ایک سیاہ فام گمر عالی دماغ لڑکا پیدا ہو ان کو کچھ عجیب خرافات قسم کی دعائیں پڑھنی پڑتی تھیں جو کہ "بریہہ دارنیک اپنشد" میں بیان کی گئی ہیں۔ ایک بار جب یہ سب کو معلوم ہو گیا کہ ذات پات کا امتیاز معدوم ہو گیا ہے تو پھر رنگ کی بھی کوئی بندش باقی نہ رہی (جیسا کہ یورپ میں ہر رنگ کے بال کا معاملہ ہے) ہر رنگ کی جلد رکھنے والی حسینہ کی خوبصورتی کی داد دی جاتی تھی۔ دوسری طرف ذات پات کا ماننا سرحد پر اس قدر کم ہو گیا تھا کہ مشرق کے رہنے والے مدر (سیالکوٹ کے اردگرد کا علاقہ) گندھار اور کمبوج کے رہنے والوں کو بدچلن اور وحشی سمجھنے لگے۔ بعید شمال مغرب میں صرف دو ہی ذاتیں تھیں آریہ جس کے معنی تھے آزاد اور داس جس کا مطلب تھا غلام۔ ان میں سے کسی ایک ذات کا فرد بغیر کسی شور و شر کے دوسری ذات کا رکن بن سکتا تھا اس کے یہ معنی ہوئے کہ ان سرد تر علاقوں میں جہاں خوراک جمع کرنا کافی مشکل تھا اور اشیائے صرف کا پیدا کرنا قطعی ناگزیر تھا ایک ایسی رسمِ غلامی پیدا ہو گئی تھی جو بعض صورتوں میں کلاسیکی یونان و روم والی رسمِ غلامی سے مشابہ تھی لیکن اسی دور میں مشرق میں کوئی رسمِ غلامی نہ تھی البتہ وہاں مختلف پیشوں کے لیے ذات پات کی امتیازات کو بڑی سختی سے قائم رکھا گیا تھا۔ کورو دیش کے مشرق میں برہمن لوگ کسی حد تک ناگ قبیلے کے ساتھ باہمی شادی کی اجازت دے سکتے تھے یا کم سے کم اسے نظرانداز کر سکتے تھے۔ لیکن ان کے لیے یہ بات باعث شرم ہوتی تھی کہ پشاور یا بلخ کا کوئی آدمی برہمن کا کام کرے جب کہ اس کا بھائی ہل چلاتا ہو یا اسی خاندان میں ایک دوسرا شخص سپاہی یا نائی ہو یہ نہایت نچی ذاتوں کے پیشے تھے! ایسے بھائی اپنی مرضی سے بغیر کسی شرم کے اپنے کام [illegible] میں تبدیل بھی کر سکتے تھے۔ سرحد کی عورتوں کے اطوار میں بالکل جھجک نہیں تھی۔ نہ تو یہ اجنبی کے سامنے شرماتی تھیں اور نہ گھر کے بزرگ مردوں کے سامنے حیا کی پابند تھیں جس کی امید شریف خاندانوں کے لوگ اپنی عورتوں سے اب بھی کرتے ہیں۔ دونوں اصناف کے افراد گوشت کھاتے اور تیز شراب پیتے تھے۔ کھلے بندوں مخلوط ننگے رقص بھی ہوتے تھے۔ مشرقی برہمن کی نظروں میں زندگی کا یہ طریقہ قطعی ناشائستہ یا فحش تھا۔ دلہن کی قیمت لینے کا رواج (اس کی مخالف رسم جہیز کی بجائے) جو شمال مغرب میں جاری تھا مشرق کے رہنے والوں کو بڑا ذلت آمیز محسوس ہوتا تھا۔ یہی صورت دلہن کو زبردستی پکڑ لانے کے رواج کی تھی جس پر کرشن کے لوگ "مہابھارت" میں عمل کر چکے تھے اور تاریخی دور کے ابھیروں نے جس کو جاری کر رکھا تھا۔ دونوں طرح کی ان شادیوں کو برہمن شاستروں میں غیر آریائی کہہ کر انجام کار ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس کے باوجود مدر اور بلخ کی عورتوں کی خوبصورتی محبت کیش فطرت اور

بے پناہ وفاداری ایک ضرب المثل بنی رہی۔ ان علاقوں میں ایک سپاہی کی بیوہ اپنے خاوند کی لاش کے ساتھ جل بھی مرتی تھی راستی" کی اس بھیانک رسم کو اس وقت تک مشرق میں کوئی نہیں جانتا تھا اور جاگیرداری دور کے آغاز یعنی چھٹی صدی عیسوی تک اس کی یہی حالت رہی اپنے مشرقی چیلوں کو جو اپنی شرافت و حیثیت پر مغرور ہو کر احتراز پسند نظر آتے تھے لیکن پھر بھی کسی حد تک مکمل بن گئے تھے۔ مغرب کے لوگ کیسا سمجھتے تھے یہ بات باقی ماندہ محفوظات میں کہیں نہیں ملتی۔ لیکن یہ بات معلوم ہے کہ مشرق کے چھوٹی ذات کے حوصلہ مند نوجوان مغرب کا سفر کر سکتے تھے۔ برہمنوں کی شعبدہ گریوں کی زنبیل حاصل کر سکتے تھے اور انجام کار (ان مقامات پر جہاں ان کی اصل کو کوئی نہیں جانتا تھا) خود کو برہمن بنا کر پیش کر سکتے تھے۔ یہ بات اس وجہ سے بالکل آسان ہو جاتی تھی کہ ان کے سرحدی اہل علم اساتذہ پیشے میں ذات پات کے قیود پر بہت کم توجہ دیتے تھے۔

اترا پتھ میں آمدورفت کا سلسلہ دوسری طرف سے بھی خوب زوروں پر تھا۔ بدھ کے مکمل گیان حاصل کرنے کے صرف آٹھ ہفتے بعد سب سے پہلے جو لوگ اس کے گرہست چیلے بنے وہ پیوک لاوئس یا بلخ سے آنے والے قافلہ کے دو آدمی تھے اور اڑیسہ سے راج گڑھ جاتے ہوئے بودھ گیا سے گذر رہے تھے۔ ان دو بھائیوں کے نام تپس اور بھلک ظاہر کرتے ہیں کہ ان کا تعلق دھاتوں کی تجارت سے تھا۔ اول الذکر کا سیسہ یا رانگ سے اور دوسرے کا تانبے سے۔ کشیکا ایک کشتری مسمی کپتھن جس کی ایک خاص قسم کی پتلی اونچی ناک تھی۔ یہ شخص مشرق میں اولین بھکشوؤں میں سے ایک تھا۔ پالی زبان کے جو اشعار اس کے نام سے منسوب ہیں ان سے ایک بیراگی درویشانہ مسلک کے بجائے یونانی کفر سامانی کی بو آتی ہے۔ ٹیکسلا کے ایک راجہ مسمی پکسی نے دور دراز سے راجہ بمبسار کے ساتھ تحائف کا تبادلہ کیا تھا۔ وہ بدھ سے ملنے کے لیے آیا تھا اور اپنے اس پہلے اور آخری سفر میں ملاقات کے ایک ہفتہ بعد ہی اس کا پیرانہ سالی میں انتقال ہو گیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کو ایک گائے نے اپنے سینگ بھونک کر مار ڈالا تھا۔

وہ رشتہ جو اس قدر مختلف العناصر سماج کی شیرازہ بندی کے رہا اور جس نے سے قبائل کے ایک گروہ کے بجائے ایک سماج بنا دیا اس رشتہ میں مشترک مذہب اور مشترک زبان کا اتنا زیادہ حصہ نہیں تھا جتنا کہ ان مشترک ضروریات کا جن کی تسکین باہمی مبادلہ کے ذریعہ ہو سکتی تھی۔ مشرقی فلسفوں کی اشاعت "اترا پتھ" اور "دکشنا پتھ" کے تجارتی راستوں پر جاری رہنے والی آمدورفت کا نتیجہ تھی۔ اشیائے صرف کی پیداوار نے دور دور رہنے والے آریوں اور

ان کی مخلوط شاخوں کو مضبوطی سے باندھے رکھا اگرچہ ویدک زبان اور مذہب کے اجزا ماحول کے اختلافات کی وجہ سے بکھرے جارہے تھے اور ان کے مقابل نئے دیوتا اور نئے مذہبی نظریے لوگوں کے دماغوں کو متاثر کر رہے تھے۔

5-5 کوسل اور مگدھ

چھٹی صدی قبل مسیح کے بیچ فلسفہ ہائے اخلاق نے قبیلے کے حدود سے آزاد ایک مسلک کی تشکیل و تبلیغ کی تو ان کا سیاسی مثنیٰ بھی پیدا ہوگیا۔ سارے سماج کے لیے ایک عالم گیر حکومت کی متوازی تحریک ابھر آئی تھی۔ مذہبی اور غیر مذہبی دونوں تحریکوں کی بنیاد بعینہ ایک تھی۔ یعنی "گہہ پتی" تاجر اور کسان کی نئی ضروریات اگر ایک طرف عظیم راہبانہ تنظیموں (خصوصاً جین اور بدھ مت) کے بانیوں نے قبائلی نمونے کے اداروں کو اپنے "سنگھوں" کے لیے کلی طور پر فطری اور بالکل موزوں خیال کیا تھا تو دوسری طرف ریاست کی پالیسی کے نظریاتی ماہروں کے خیال میں قبائلی تنہا پسندی کی رسم کو توڑنے کا صرف ایک ہی طریقہ تھا۔ یعنی ایک آمرانہ مطلق العنان بادشاہی۔ پرانے اہل یونان اسی کو ہومری شاہیت سے جیسی ٹریٹی جابر یت یا تبدیلی قرار دیتے۔ ایک بے حس کٹر۔ بجیانک خودغرضی سے لبریز منطقی خطوط پر تشکیل دیا ہوا اور بڑی احتیاط کے ساتھ سوچا سمجھا ہوا مدلل نظریہ مطلق العنان اقتدار کی طویل جدوجہد کی پشت پر کام کر رہا تھا۔ اس میں اخلاقی نمود و نمائش کا حقیر ترین شائبہ یا دوسروں کی فلاح کا خفیف ترین بظاہر خوشنما حیلہ تک شامل نہیں تھا۔ اس نئی پالیسی کے نظریاتی ماہر اپنی جگہ اتنے ہی اہم اور اتنے ہی قابل مفکر تھے جتنے ان کے ہم عصر مذہبی رہنما۔ ان کے نام صرف ایک ہی کتاب میں باقی ہیں۔ یہ کتاب اس سلسلے کے آخری اور عظیم ترین مفکر کا ایک ملخص کوٹلہ کا "ارتھ شاستر" ہے جس پر اگلے باب میں غور کیا جائے گا۔ ناموں کی یہ فہرست بڑی مرعوب کن ہے۔ بھاردواج کا ٹیان، پراشر، اوشنس اور برہسپتی کافی مشہور برہمنوں کے نام ہیں۔ ان میں سے بعض ایسے ہیں کہ اس زمانے کے دیگر قدیم مذہبی فرقوں کی طرح ایک ایک شخص ایک پورے روایتی مکتبۂ فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ "باہودنتی کا ایک لڑکا" کنجلک، کون پدنت، پشون، وشالکش، وانویادھی اور دیرگھ چاریان غالباً کشتری تھے۔ کشتری سلسلے میں خاص اہمیت کے مکتبۂ فکر کا نام آنبھی تھا۔ یہاں جو فہرست دی گئی ہے کسی طرح بھی مکمل نہیں کہی جاسکتی۔ کسی کی تعلیمات پورے طور پر

باقی نہیں اگرچہ "ارتھ شاستر" میں سب کے نقطہ ہائے نظر کا فکر مناسب موقع پر کیا گیا ہے اور ان پر اسی طرح بحث کی گئی ہے جس طرح ایک قانون داں سابقہ بیان کردہ قانونی اصولوں پر تبصرہ کر رہا ہو تاریخی سیاق و سباق کہیں نہیں دیا گیا اور نہ دیگر کاریان (فن ریاست کا ماہر اور کونسل کا ایک بڑا وزیر) کے سوا کسی کی بابت کسی اور طریقہ سے کچھ معلوم ہے۔ ان باتوں کا اس طرح تاریکی میں ہونا ایک فطری چیز ہے۔ جہاں مذہب کے معلّمین کے لیے یہ ضروری تھا کہ عوام کے ہجوم کو یقین دلانے اور تمام پیشوں کے لوگوں کو اپنا ہم خیال بنانے کے لیے کھلم کھلا اور وسیع تبلیغ سے کام لیں وہاں ریاستی امور کے متعلق مشورہ اسی وقت موئثر ثابت ہو سکتا تھا جب کہ اسے راز میں رکھا جائے اور صرف چند منتخب لوگوں کے لیے ہی وقف ہو۔ چھٹی صدی کے عظیم مذہبی "بھکشو معلّمین" بعد کے ہندوستان کے عام کاسہ لیس بھکاریوں اور مذہب کے بے وقوف رہنماؤں سے بہت بلند تھے کیونکہ انھوں نے ایک یکسر نئے قسم کے سماج کی تشکیل میں سرگرم حصہ لیا۔ ٹھیک یہی فرق ہے جنگ، سازش، قتل اور بے وفائی کی اس داستان میں جو چھٹی صدی عیسوی میں بے نقاب ہوئی اور اسی قسم کے ان افعال میں جو بعد کی مطلق العنان اور جابرانہ حکومتوں میں ظہور پذیر ہوئے جہاں راجہ پر کوئی دستوری پابندی نہیں تھی۔ چھٹی صدی کی بادشاہتیں اوّلیں تھیں اور سماجی ارتقا کی ایک مکمل نئی منزل کی مناسبت سے ایجاد کر لی گئی تھیں۔ دورِ وسطیٰ کے "مشرقی استبداد" کا نظام محض بالائی سطح کے تبدیلیاں تھے جن کا کوئی اثر سماجی بنیاد پر نہ ہو سکا جو کہ بہت مدت قبل ہی ایک واضح و معین شکل اختیار کر چکی تھی۔

ساتویں صدی قبلِ مسیح میں یا شاید اس سے بھی ایک صدی قبل روایتی اعتبار سے سولہ بڑے بڑے "جن پد" (علاقے) تھے۔ ان سولہ میں سے صرف چار ایسے تھے جنھوں نے اقتدار کی اس آخری جدوجہد میں اپنی اہمیت کو برقرار رکھا جس کے لیے چھٹی صدی کے آخر اور پانچویں صدی کے شروع میں جنگ و جدل کا بازار گرم ہوا تھا۔ دو طاقتور چند سری ریاستیں بھی تھیں جو کسی مطلق العنان حکمراں کو تسلیم نہیں کرتی تھیں۔ یہ تھیں لچھوی یا وجی لوگوں کی حکومت ("چوپانی خانہ بدوش" جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ قدرے بعد میں آباد ہوئے۔) اور ملّ لوگوں کی حکومت۔ یہ دونوں قبیلے اپنے معاملات قبائلی مجلس میں طے کرتے تھے اور مستقل طور پر فوجی قواعد کیا کرتے تھے۔ ان کے قبائلی دستور تھے جو انصاف اور مساوات کے لیے مشہور تھے۔ لیکن دونوں میں ماتحت زراعت پیشہ لوگوں کے اوپر (جن میں سب کے سب قبیلے کے رکن نہیں تھے) امیروں کا طبقہ پیدا ہو رہا تھا

اور دوسری طرف ان چند سری حکومتوں کے ارکان۔ ذاتی جائداد کی وجہ سے مزید تفریق کا شکار ہونے لگے تھے۔ لچھوی قبیلے کا بڑا شہر اور اجتماع کا مقام ویشالی تھا جس کا موجودہ نام بسارھ ہے۔ مَلّ لوگوں کی کئی شاخیں تھیں جن میں سے دو کی آبادی علاقے کے چھوٹے صدر مقام پاوا اور کُشی نارا شہروں کے قریب تھی۔ ہر ایک قبیلہ ضرورت کے وقت میدان میں بڑی بھاری فوج لا سکتا تھا۔ انھوں نے پانچویں صدی کے شروع میں ایک زبردست چار جانہ جتھا بنا لیا تھا جس کے لیے یہ ضروری ہوگیا تھا کہ یا تو دوسرے کے علاقے کو فتح کرے یا خود اپنی آزادی کو کھو بیٹھے۔ لیکن اُسے کوئی نظر انداز نہیں کر سکتا تھا کیونکہ ان دونوں گروہوں نے "اتراپتھ" کے تجارتی راستے کے اس حصّے کو روکے ہوئے تھے جو نیپال کی سرحد سے جنوب کی طرف چمپارن ضلع کے درمیان سے گنگا تک اور چھوٹا ناگپور کے پار خام دھات کے ان ذخیروں تک جاتا تھا جہاں سے سب کے لیے لوہا اور تانبا حاصل ہوتا تھا ان کے شمال جنوب میں کوسل کی ریاست تھی۔ جنوب اور جنوب مشرق میں مگدھ یہ دونوں ہی مطلق العنان بادشاہتیں تھیں۔ کوسل اور مگدھ بھی (باقی سولہ "جن پدوں" کی طرح) جیسا کہ ملک کے لیے جمع کے صیغوں "کوسلوں" اور "مگدھوں" کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے لیکن کسی جین یا بدھ یا محفوظہ میں نہ تو کسی کوسل یا مگدھ قبیلے کا کبھی کوئی ذکر آیا اور نہ قبائلی مجالس اور جلسوں کا۔ لفظ مگدھی کے معنی پہلے پہل تو ایک بھاٹ کے تھے بعد میں ایک تاجر کے ہو گئے۔ جس سے اصل قبیلے سے ان دو خاص پیشہ ورانہ طبقوں کا فروغ ظاہر ہوتا ہے دوسری طرف برہمن شاستروں میں مگدھی ایک مخلوط ذات کا نام ہے۔ لفظ "جن پد" کے لغوی معنی ہیں ایک قبیلے کی قدم گاہ۔ بعد میں یہ "ملک" "ریاست" بلکہ "ضلع" تک کے لیے استعمال ہونے لگا جس سے اچھی طرح ظاہر ہوتا ہے کہ وادیٔ گنگا میں ترقی کی رفتار کیا تھی۔ یہ آریہ اور آریہ بنائے ہوئے قبیلے چھٹی صدی قبلِ مسیح کی یونانی قبائلی ریاستوں کے مشابہ ہیں۔ لیکن ایک بڑا فرق ہے معلوم ہوتا ہے کہ یونان کے آرکاڈیو بوئیٹیہ لیسیڈونیہ وغیرہ علاقوں کے لوگوں نے اپنے مقابلۃً کم زرخیز اور محدود علاقوں میں ذاتی املاک پیدا کر لی تھیں۔ ہندوستان کے قبائلی علاقے جو بہت وسیع تھے اور ہمیشہ باری باری زیرِ کاشت آتے رہتے تھے املاک نہیں بنے بلکہ زیادہ تر علاقے ہی رہے۔ قبائلی مجلس کو یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ کوئی قطعۂ زمین کسی دوسرے کو دے دے خواہ اس پر ایک ہی خاندان طویل مدت سے کاشت کر رہا ہو۔ اس کے برعکس مطلق العنان بادشاہتوں کا وجود ہی ان مستقل ٹیکسوں پر قائم تھا جو مستقل طور پر ذاتی ملکیت میں دیے ہوئے مزروعہ قطعات سے حاصل ہوتے تھے۔

ان دو عظیم بادشاہتوں میں سے کوسل زیادہ پرانی تھی اور چھٹی صدی کے آغاز میں قطعی طور پر زیادہ طاقت ور بھی تھی۔ چھٹی صدی میں کوسل کا دارالخلافہ ساوتھی تھا اگرچہ قدیم تر خاص شہر اس کے جنوب میں ساکیت پر تھا یعنی روایتی شہر ایودھیا " ناقابلِ تسخیر" جہاں سے منصوبانہ رزمیہ نظم کے ہیرو رام نے از خود جلاوطنی اختیار کر کے ان علاقوں کی راہ لی تھی جو اس وقت ویران جنگلات تھے۔ یہ جلاوطنی کا مفروضہ راستہ بعد میں متعین ہو کر یا بڑھ کر جنوب کا تجارتی راستہ "وکشنا پتھ" بن گیا جس نے موجودہ دکن کو اس کا نام عطا کیا۔ باوری کی کہانی سے پتہ چلتا ہے کہ چھٹی صدی میں ساوتھی دو بڑے تجارتی راستوں کے مقام اتصال پر واقع تھا اس کے علاوہ کوسل کو گنگا پر بھی اقتدار حاصل تھا کیونکہ اس نے لڑائیوں کے ایک لمبے سلسلے کے بعد کاشی (بنارس) کو اپنی ریاست میں شامل کر لیا تھا۔ یہ فتح یابی ساتویں صدی میں ہوئی چاہیے کیونکہ کاشی قبیلے کے متعلق کبھی کچھ سننے میں نہیں آتا۔ صرف کاشی کے نیک راجہ برہم دت کی کہانیوں سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مقام جیسا کہ اثریات سے تصدیق ہوتی ہے پہلے عہد ہزار سالہ قبلِ مسیح کے اوائل کا ہے اور اس دور میں یہ کچھ روایتی اہمیت رکھتا تھا۔ ایک دریائی بندرگاہ کی حیثیت سے بنارس اس قدر اہم تھا کہ اس سلطنت کا نام بعد میں جوڑ کر " کاشی کوسل" رکھ دیا گیا۔ سوتی۔ ریشمی (لشمی) اور بنارس کی بنی ہوئی دوسری چیزیں پہلے ہی مشہور تھیں۔ اس کا مشہور نارنجی بادامی رنگ کا "شیبہ" بودھوں کے چولوں کا پہلا رنگ تھا اور آج بھی اس کی مقبولیت قریب قریب اسی طرح مشہور بنارسی "کنتھی" نام سے چلی آتی ہے۔ اس زمانے میں بہت سے نڈر ملاح کاشی سے سمندر تک پہنچ جاتے تھے بعض اوقات تجارت کے لیے ڈیلٹا سے بھی آگے نکل جاتے تھے اور بلاشک وشبہ ان کی سب سے پہلی اور مستقل تجارتی چیز نمک تھا جس پر ان کی نفع بخش تجارت کا دارومدار تھا۔

مگدھ کا محلِ وقوع تجارتی راستے پر قدرے خراب تھا کیونکہ یہ ریاست دریا کے پار اور راستے کے سرے پر تھی جہاں سے ایسا جنگل شروع ہوتا تھا جس میں کوئی رہ گزر نہیں تھی لیکن یہ سلطنت جس کی قسمت میں لکھا تھا کہ ہندوستان کا پہلا " چکرورتی راج" اور سامراج ہو گا ایک ایسی چیز پر اقتدار رکھتی تھی جو قافلوں کے راستہ سے کہیں زیادہ اہم تھی۔۔ اور وہ چیز تھی دھاتوں کی فراہمی۔ اس کا دارالخلافہ راج گیر (راج گرہ۔ راجہ کا گھر) دریا کے جنوب میں تنہا قدیم آریائی آبادی تھی اور اس کی بہت معقول وجہ تھی۔ راج گیر کے نزدیک کی پہاڑیوں

میں دھار واڑ کے مقام پر دھات کی ایک پرت سطح زمین سے اوپر ابھری ہوئی تھی ۔۔ ایک ایسی ارضیاتی ساخت جس میں لوہا نسبتاً بغیر محنت دستیاب ہو جاتا ہے ۔ بہت سی پپڑیوں کی شکل میں آہنی آکسائڈ کے چھلکے اس میں اس طرح جمے رہتے ہیں کہ تقریباً کسی کان کنی کے بغیر ہی چٹان سے محض کھرچ کر حاصل ہو سکتے ہیں ۔ کوئلے کی آگ پر صاف کیے جا سکتے ہیں اور اس کے بعد جب وہ اس درجہ حرارت تک پہنچ جائیں کہ سفید پڑ جائیں تو ہتھوڑے سے پیٹ کر اوزاروں اور برتنوں میں تبدیل کیے جا سکتے ہیں ۔ راج گیر کو ایک مزید سہولت یہ حاصل ہے کہ اس کے ارد گرد کی پہاڑیاں آسانی سے اس کا دفاع کر سکتی ہیں ۔ ان کے حلقے میں اندرونی شہر واقع ہے جس کے چاروں طرف مزید حفاظت کے لیے پچیس میل لمبی دیو ہیکل دیواریں بہت ابتدائی زمانے میں ہی بنائی گئی تھیں ۔ یہ تھا راج گیر خاص جس کا رقبہ ایک مربع میل تھا اور جس کے گرداگرد دمیسری درمیانی شہر پناہ تھی ۔ فصیلوں سے گھرا ہوا یہ مقام ٹھنڈے اور گرم پانی کے چشموں سے پانی حاصل کرنے کا بہت اچھا انتظام رکھتا تھا اور مخالف حالات میں فصیلوں کے درمیان نہایت عمدہ چراگاہیں ہونے کی وجہ سے دشمن کے خلاف غیر متعین مدت تک جما رہ سکتا تھا ۔ جنوب مشرق میں گیا نام کی مگدھی نو آبادی ہے ۔ گیا سے قبل تاریخ زمانے کا قدیم جنگل تھا اور جنوب مشرق کی پہاڑیوں میں خام تانبے اور لوہے کے ذخیروں کو تلاش کرنے والے جفاکش لوگ اسی جنگل کے درمیان سے گذرتے تھے ۔ یہ ہندوستان میں اپنی قسم کے سب سے زیادہ قیمتی ذخیرے تھے ۔ کچی دھاتوں کو کان سے نکالا جاتا تھا اور اسی جگہ صاف کر کے صاف دھات کو گنگا کی وادی کی وسط میں بھارت کے لیے لایا جاتا تھا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہاڑی زمین جہاں کچی دھات ملتی ہے دریا کے کنارے کی سیلابی زرخیز زمین کے مقابلے میں کاشت کے لیے زیادہ سود مند نہیں ہے اس طرح مگدھ کی طاقت کا یہ بہت بڑا سرچشمہ تھا کیونکہ اس حکومت نے زمین کو صاف کرنے اور زیر زراعت لانے کے لیے دھاتوں کو بڑے اچھے طریق سے استعمال کیا ۔

محض یہ سولہ "جن پد" اور ان کے لوگ ہی ایسے نہیں تھے جن کا ذکر کیا جائے ۔ قدیم جنگلوں میں جو بیشتر زمین پر پھیلے ہوئے تھے ایک تھوڑی سی آبادی خوراک جمع کرنے والے ان وحشیوں کی بھی تھی جو ابھی تک پتھر کی کلہاڑیاں (پاشان نگر) استعمال کرتے تھے اور وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ تجارتی قافلوں کے لیے زیادہ خطرناک ہو سکتے تھے ۔ دونوں خاص تجارتی راستوں پر بھی یہ قدیم جنگل "جن پدوں" کے درمیان بہت طویل فاصلوں تک حائل ہو کر ان کو ایک

دوسرے سے جدا کرتا تھا اور تجارتی قافلوں کو ان فاصلوں کے درمیان سے بڑی احتیاط سے عموماً بہت سے محافظوں کو ساتھ لے کر گذرنا پڑتا تھا۔ ان میں سے ساکیوں کے ایک معمولی قبیلے کا ہمیں علم ہے کیونکہ اس میں ایک عظیم ہستی نے جنم لیا۔ دوسرے لوگ مثلاً "الکپ" کے بولی بھی اس زمانے میں اتنے اہم تھے کہ انھوں نے بدھ کی راکھ کا ایک حصہ مانگا اور حاصل کیا۔ لیکن اس ایک حوالے کے سوا ان کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ متھلا ایک شہر اور "جن پد" کا نام تھا۔ لیکن قبیلہ ختم ہو چکا تھا۔ اس کا آخری راجہ مہنیز نے جو براہِ راست اکشواکو کے خاندان سے تھا تقریباً بدھ کی پیدائش کے وقت انتقال کیا۔ خواہ کوسل کے عمل دخل میں آجانے سے پہلے متھلا نے ودیہہ کو اپنے راج میں ملا لیا ہو یا کوسل لوگوں کے ہاتھوں دونوں کے فتح ہونے کے بعد متھلا کو ودیہہ سے ملا دیا گیا ہو، بہرحال چھٹی صدی کے وسط کے قریب دونوں قبیلوں میں سے کسی ایک کو بھی آزادانہ حیثیت نہ تھی۔ مگدھ نے انگا س کو جو مشرق میں دریا کے دونوں طرف تھا خود میں ضم کر لیا تھا۔ اس کا دارالخلافہ چمپا (بھاگل پور) کو جو ایک معمولی گاؤں ہو گیا تھا۔ مگدھ کے راجہ بمبسار نے قربانی یگیہ کرنے والے ایک برہمن پروہت کو بخش دیا تھا۔

معمولی قبائلیوں سے زیادہ اہم تاجر لوگ تھے جن کو "ستھواہ" (اہلِ قافلہ) یا ویدیہک کہتے تھے۔ موخرالذکر کے معنی ہیں "ودیہہ قبیلے کے لوگ"، اگرچہ تمام تاجر اب کسی ایک قبیلے یا "جن پد" سے تعلق نہیں رکھتے تھے اور ودیہہ قبیلہ تو معدوم بھی ہو چکا تھا تاہم وجہ تسمیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ پیشہ ایک خاص قبیلے کی ہم پیشہ برادری سے شروع ہوا۔ سوداگر قافلہ والوں کی جماعتیں ایک طویل سلسلے میں ٹیکسلا سے مگدھ تک پھیلی ہوئی تھیں۔ زیادہ حوصلہ مند لوگ کسی معلومہ "جن پدھ" کی حدوں سے آگے تک خصوصاً دکن کے راستے پر جاتے تھے۔ تجارت اب قدیم شکل کی یعنی صرف "تجارتی دوستوں" تک ہی محدود نہیں تھی، البتہ جنگل کے چند وحشیوں کے ساتھ وہی پرانی قسم کی تجارت تھی کیونکہ وہ لوگ ابھی اپنے پرانے رواج کو چھوڑنے پر آمادہ نہیں تھے۔ جو سکے ملے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ساتویں صدی کے ختم ہونے سے پہلے سکوں کا باقاعدہ استعمال شروع ہو گیا تھا۔ چاندی کے سکوں کے لیے وزن کا مشرقی معیار "کارشاپن" تھا جس کا اوسط میں وزن 3.5 گرام تھا جب کہ کوسل کے واحد معلوم شدہ ذخیرے میں اس کے سکے کا وزن "کارشاپن" معیار کا تین چوتھائی ہے۔ کارشاپن کے معیار سے کم اس بات کی تاریخ ماضی میں سندھ کی ثقافت تک جاتی ہے جہاں واقعتاً ٹھیک اس وزن کے کیے ہوئے پتھر کے

باٹ بتائے گئے تھے۔ ٹیکسیلا کا سکہ غیر ملکی معیاری وزن کا تھا اور گیارہ گرام سے ذرا ہی زیادہ تھا۔ جو تارتخی عہد کے ہندوستانی روپے کے تقریباً برابر تھا۔ "کارشاپن" میں وزن کی 32 اکائیاں تھیں جب کہ سرحد کے سکے میں جو ایک خمیدہ سلاخ کی مانند تھا ایک سو اکائیاں تھیں۔ شروع میں خود تاجر لوگ چاندی کے سادہ پتر سکوں کے طور پر جاری کرتے تھے اور ان لوگوں کے پیشے کی انجمنیں ان سکوں کی گردش کے دوران مستقل طور پر وزن کی جانچ کرتی رہتی تھیں۔ جانچ کی علامت کے طور پر ننھے ننھے ٹھپے کے نشان ایک پہلو پر بنا دیے جاتے تھے اور جو لوگ انجمنوں کے اشارتی نشانات کو سمجھتے تھے ان سب کے لیے یہ نشانات سکوں کے وزن اور خالص ہونے کی ضمانت ہوتے تھے۔ یہ ٹھپے نشانات "اترا پتھ" سے آگے افغانستان اور ایران میں بھی پائے جاتے ہیں۔ کہیں کہیں یہ چیز اخمنی سکوں پر بھی ملتے ہیں جو کہ گندھار (قندھار) میں رائج رہ چکے تھے۔ کچھ ٹھپے کے نشان وادی سندھ کے حروف سے ماخوذ تھے اور غالباً یہ حروف بنی خاندان کے اخلاف سے لیے گئے تھے جس کا سرسری تذکرہ ہم پہلے کر چکے ہیں۔ شروع میں چاندی کے ٹکڑے کا دوسرا رخ اجرا کے وقت سادہ ہوتا تھا۔ چھٹی صدی تک راج اس معاملہ میں دخیل ہو گئے اور سکوں کے اس پہلو پر جو کبھی سادہ رہتا تھا۔ خود اپنے نشانات اجرا کرنے لگے۔ یہ ایک مقررشدہ طریقہ تھا کوسل کے لیے چار نشان اور مگدھ اور دوسروں کے لیے پانچ نشان لگائے جاتے تھے۔ ان نشانوں کی وجہ سے ہم خاندانوں میں تمیز کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر خاندان میں تقریباً کتنے راجے تھے لیکن کسی خاص راجے کا نام بتانا پھر بھی کوئی سادہ بات نہیں ہے اور عموماً محض ایک قیاس آرائی کی بات ہے۔ خاندانوں کی تشدد آمیز تبدیلیاں سکوں پر دوبارہ لگے ہوئے نشانوں سے ظاہر ہوتی ہیں۔ نیا راجہ برطرف شدہ حکمران کے سکوں پر جو خزانے میں ملتے تھے اپنے نشان دوبارہ لگاتا اور انھیں اس کے بعد جاری کرتا۔

سکوں کے وزن کو اس قدر ٹھیک ٹھاک رکھا جاتا تھا جس طرح آج کل کے مشینی ٹکسال کے بنے ہوئے سکے اور اس میں بہت ہی کم فرق برداشت کیا جاتا تھا۔ اس طرح کی سکہ ڈھلائی بلکہ ان باقاعدہ اور محتاط طریقے سے تُلے ہوئے سکوں کا وجود ہی اشیائے صرف کی اعلا ترقی یافتہ پیداوار پر دلالت کرتا ہے۔ پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گاؤں کے گاؤں (خاص طور پر بنارس کے قریب) ٹوکریاں بنانے والے کمہاروں، لوہاروں، جلاہوں، اور اسی طرح کے پیشہ وروں سے آباد تھے۔ یہ دستکار اگرچہ آپس میں رشتہ دار ہوتے تھے لیکن ہم پیشہ برادریاں ("سترینی") بنا لیتے تھے جو قدرتی طور پر ایک قبیلے کی طرح کی تنظیم ہوتی تھی اور خود انھیں کے ماضی کا ایک ورثہ ہوتی تھی۔ یہ عمل اب

تک نیم قبائلی علاقوں مثلاً آسام میں نظر آتا ہے۔ ہم پیشہ برادری ایک اکائی کی حیثیت سے اپنے استعمال کے لیے اچھی خاصی دولت کی مالک ہوتی تھی جو کسی رکن کی ذاتی جائداد نہ ہوتی تھی بلکہ اس کو برادری کا سربراہ یا برادری کی مجلس ضرورت کے وقت برادری کے کسی بھی رکن کو یا کسی بیرونی فرد یا تنظیم کو دے سکتی تھی۔ ہندوستان کی نسبتاً مفلس پیشہ ور ذاتوں میں اب بھی ایسا رواج ہے جس کے نمونے اس قدیم دور یا اس سے بھی پہلے زمانہ میں دستیاب ہو سکتے ہیں چنانچہ ویدک عہد کے افراد کا دست کار چلتے پھرتے "گرام" کا رکن ہوا کرتا تھا اور غالباً ویش ذات کا ہوتا تھا۔ دست کاروں کی سب کی پیداوار نزدیک ترین قصبے میں ہی اس وجہ سے صرف نہیں ہو جاتی تھی کہ ساتویں یا چھٹی صدی کے شہر ابھی تک بہت چھوٹے تھے بلکہ بہت کچھ کپڑا اور دھات کا سامان دور دراز تک جاتا تھا۔ قدرتی پیداوار میں سے نمک پہاڑ میں اتنی آسانی سے کھود کر نہیں نکالا جا سکتا تھا جتنا کہ پنجاب کے نمک کے پہاڑوں سے۔ اس لیے اس کی تلاش رہتی کہ سمندر تک اکرنی ہوتی تھی اور دور دراز سے اس کا لانا ضروری تھا۔ بانس خاص طور پر جنگل کی پیداوار تھا جو کہ لوگ گھروں کے لیے تعمیر کے اور اسی قسم کے دوسرے کاموں کے لیے ایک ناگزیر چیز بن گیا تھا۔ صندل کو گھس کر بنائی ہوئی بعد کی ٹھنڈک پہنچانے اور صاف کرنے والی چیزوں میں سے ایک تھی اور اس کی بہت مانگ تھی غسل کے لیے اگر گرم آب و ہوا میں یہ ایک تعیش نہیں بلکہ ایک ضرورت تھی، خصوصاً اس لیے کہ صابن کی ابھی ایجاد نہیں ہوئی تھی۔ یہ تمام سامان اور تجارتی اشیا ایک وقت میں پانچ سو یا اس سے زیادہ بیل گاڑیوں پر لاد کر قافلوں کی شکل میں لے جایا جاتا تھا۔ گاڑیوں میں اروں والے پہیے اور کچے چمڑے کے ٹائر ہوتے تھے جو کہ "اترا پتھ" کی نرم زمین کے لیے موزوں تھے۔ "دکشنا پتھ" کا علاقہ پہاڑی تھا جس میں دشوار گزار درے تھے، ٹوٹی پھوٹی اور پتھریلی زمین تھی اور شمال جیسے چوڑے تھے اور صاف راستے نہ تھے۔ وہاں باربردار جانوروں کی قطاریں اور بعض اوقات سر پر بوجھ اٹھانے والے مزدوروں سے کام لینا پڑتا تھا۔ اشیائے صرف کے مبادلے کے لیے مقامی فاضل اناج، کھالیں وغیرہ ہونا ضروری تھیں۔ اس فاضل مقدار کی بہترین ضمانت یہی ہو سکتی تھی کہ لوگوں کے پاس (زمین، مویشی وغیرہ کی شکل میں) ذاتی املاک ہوں اور منظم طور پر مزدوروں کو استعمال کیا جائے۔ عموماً شودر ذات کے مزدور خواہ وہ مزدوری پر کام کریں یا وقتی غلاموں کی حیثیت سے محنت کریں۔ جنگلی علاقے میں تجارت قبائلی سردار کی معرفت ہوئی تھی جو کہ فاضل پیداوار تاجر کے لیے جمع کر سکتا تھا۔ یہ یقینی تھا کہ اس طرح کے سب سردار یا وہ گروہ جو "تجارتی دوستوں" کی منزل سے آگے بڑھ چکے تھے باقی

قبیلے سے انجام کار آزاد ہو جائیں کیونکہ اس طرح وہ نئی جائداد کے مالک بن جاتے تھے بیہ دا جن قبیلوں تک باہر کے لوگوں کی رسائی زیادہ ہوسکتی تھی ان کا روز افزوں انتشار آگے آنے والا تھا۔ گھوڑا تجارت کی بہت قیمتی چیز تھی کیونکہ اب یہ سواری کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ یہ دکن میں چھٹی صدی سے پہلے پہنچ گیا تھا۔ ہاتھی اس سے بھی کہیں زیادہ قیمتی تھا لیکن یہ راجوں یا فوجوں کے استعمال کے لیے وقف تھا اس لیے عام تجارتی چیز نہیں تھا۔ اس زمانے کا سماج ذات پات میں بندھے ہوئے، مجبور اور بے حس دیہات کے اس مجموعے سے ابھی بہت دور تھا جس میں وہ اگلی بارہ صدیوں کے اندر اندر ارتقا پاکر تبدیل ہونے والا تھا اور اپنے ساتھ ساتھ اپنے قدرتی ماحول کو بھی فرسودہ و پامال کرنے والا تھا۔ اس کے باوجود جارحیت کے فوائد ابھی سے اتنے بڑھ گئے تھے کہ ترغیب و تحریص کا باعث تھے۔ مزید برآں ایک ایسے اقتدار کی ضرورت بڑھتی جا رہی تھی جس کی پشت پر ناقابل مزاحمت طاقت ہو اور جو سامان تجارت کی بے روک نقل و حرکت اور مبادلے کو یقینی و محفوظ بنا دے۔ اس قسم کے انتظام میں قدرتی طور پر مختلف گروہوں کے باہمی تعلق کو ایک قانونی شکل دینے کا مسئلہ مضمر تھا۔

آئیے ذرا موضوع سے ہٹ کر ہم نظریاتی صورتِ حال پر غور کریں۔ نئی ریاست کے لیے جو کہ ضروری ہوتی جا رہی تھی ایک لازمی آلۂ کار مجبوراً ایک طاقت ور اچھی طرح تربیت یافتہ مناسب طور پر منظم اور پیشہ ور مستقل فوج کو ہی ہونا تھا جس کی بھرتی اور عمل پر قبائلی حقوق امتیازی۔ قبائلی قانون یا قبائلی وفاداریوں کی پابندیاں نہ ہوں بلکہ وہ قبیلے کے حدود سے آگے بڑھ کر سماج کی خدمت کرے۔ ایک ایسا سماج جس کو تنہا پسند قبائلی زندگی تسلیم نہیں کرتی۔ اس طرح کی فوج ایک قبائلی رنگروٹوں کی جماعت نہیں ہوسکتی تھی جس کو سردارِ قبیلہ نے ضرورت کے وقت کسی موسمی مہم کے لیے طلب کر لیا ہو بلکہ یہ تو لازمی طور پر ایک ایسی فوج ہونی چاہیے تھی جس کو احتیاط کے ساتھ انضباط کی تعلیم دی گئی ہو۔ مستقل طور پر قواعد کرائی جاتی ہو۔ باقاعدہ پابندی کے ساتھ تنخواہ دی جاتی ہو۔ سرکاری خرچ پر ہتھیاروں سے اچھی طرح لیس کیا گیا ہو اور فوجی اہمیت کی چھاؤنی میں اچھے کوارٹروں میں رکھا گیا ہو۔ یہ سب کچھ باقاعدہ ٹیکسوں کے بغیر ناممکن تھا، جن کو قبائلی چند سری حکومت کے ارکان تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہو سکتے تھے۔ نہ تو لچھوی اور نہ ملّ قبیلے نے کبھی ایسی مستقل فوج کی تخلیق کا انتظام کیا جس کے سپاہی کلی طور پر اپنی تنخواہ پر گذارا کرتے۔ صرف ایک مطلق العنان راجہ ہی جس پر کوئی قانونی پابندی نہ ہو ان مختلف

مربوط گروہوں کی درمیانی حد بندیوں کو توڑ سکتا تھا جو خود کو ایک ایسے وسیع تر سماج کا رکن ماننے کے لیے ہمیشہ تیار نہیں ہوتے تھے جس کی بنیاد صرف حقوق ملکیت پر ہو ۔ یہ طریق کار میکیاولی ((Machiavelli Niccolo Florentine ایک ماہر نظریات اور ادیب جن کا قول تھا کہ سیاسی مقصد حاصل کرنے کے لیے ہر جائز و ناجائز طریقہ استعمال کیا جا سکتا ہے ۔)) نے ایک مختلف سیاق و سباق میں تجویز کیا تھا ۔ اس کی کتاب ''خسرو'' (The Prin-cipe) بادشاہ کے لیے ایک مشورہ تھا کہ باہم لڑتے ہوئے اطالوی شہروں کو اپنے گھوڑے سے روندتا ہوا چلا جائے اور ان کو ایک قوم میں متحد کر دے ۔ لیکن یہاں آ کر میکیاویلی رک گیا ۔ نہ اس نے نہ اس کے پسندیدہ امیدوار سیزر بورگیا اور نہ کسی اور اطالوی نے اواخر عہد جاگیرداری والے اٹلی کی پیداواری بنیاد کو تبدیل کرنے کی ضرورت محسوس کی حالانکہ نشاۃ الثانیہ کی تحریک پہلے ہی باروق (سترھویں صدی میں یورپی تمدن کا ایک خاص طرز آرائش) کے عہد میں داخل ہو چکی تھی ۔ مگدھ کے نظریاتی ماہروں نے ایک ایسے کٹر طرز عمل کی تجویز پیش کی جس سے کوئی بھی بورگیا سہم جاتا ۔ لیکن ان کا اعلانیہ خاص مقصد زمین کی ہیئت کو بدلنا تھا ۔ ان کے راجہ کا بڑا کام اور ریاست کے لیے منافع کا بڑا ذریعہ گھنے جنگلوں کو صاف کرنا ، تمام بیکار زمینوں کو زیر کاشت لانا اور دھاتوں اور کان کنی پر سرکاری اجارہ رکھنا تھا ۔ اس طرح کی بادشاہت کا یہ بھی فرض تھا کہ قبائلی حقوق خصوصی املاک کی حصہ داری اور تنہا پسندی کی تمام حد بندیوں کو دور کر دے ۔ بعد کی مطلق العنانیت تو ایک مجہول و مطیع رعیت پر حکومت کرتی تھی ۔ جو پہلے ہی ترقی یافتہ زرعی منزل پر پہنچ چکی تھی ۔ اس بحث کے گوشوں کو ہموار کرنے کے لیے جدید مماثل واقعات کا ذکر مناسب ہوگا ۔ مشرقی یورپ

شکل 9 ۔ بدھ کے ہم عصر کوسل راجہ کے سکوں پر چاندی کے ٹھپے کے نشان ۔ ان نشانوں کو بہت سے ٹھپوں کے مطالعے کے بعد دوبارہ مرتب کرنا پڑا کیونکہ اکثر وہ ایک دوسرے پر لگے ہوئے ہیں اور نامکمل ہیں ۔ یہ بات قابل واضح ہے کہ کوسل طریق کے مطابق چار نشان لگائے جاتے تھے اور اس کا وزن معیاری کارشاپن کے 3/4 کے برابر تھا ۔

کے بعض ممالک چین، افریقہ کے نئے آزاد شدہ حصّوں اور عرب ممالک کے کچھ رہنماؤں نے اس بات پر زور دیا کہ ملک کو ایک نئی منزل پر لانے کے لیے آمریت کی ضرورت ہے خواہ وہ آمریت اشتراکی قسم کی ہو یا بورژوائی جمہوری قسم کی۔ لاطینی امریکہ کی جمہوریتوں نے کیوبا کے تازہ ترین انقلاب تک عام طور پر ایک اور ہی قسم کی آمریت اختیار کر رکھی تھی جس نے طبقاتی صورتِ حال کو کبھی تبدیل نہ کیا لیکن زیادہ سے زیادہ یہ کیا کہ حکمران طبقے کی حرص دراز کو روم کے بہتر شہنشاہوں کی طرح باضابطہ بنادیا۔

چھٹی صدی کے مگدھ اور کوسل کے راجہ بیشتر ضروری شرائط کو پورا کرتے تھے۔ دونوں پست حال گھروں میں پیدا ہوئے تھے۔ قبیلے یا قبیلے کی مجلس کی پابندیوں سے بالکل آزاد مگدھ کے راجہ بمبسار کے خاندان کا کوئی شجرہ پالی مخطوطات میں نہیں ملتا۔ لیکن سنسکرت کے پران اسے سشوناگ خاندان سے منسوب کرتے ہیں۔ یقیناً شاہی گھرانہ اور شاہی خاندان تقریباً دس پشتوں کے بعد سشوناگ قبیلے کی حیثیت سے ختم ہوا۔ ویدک رواج میں "ناگ" کسی نام کا جزو آخر ہونا ناممکن تھا یہاں اس کا مطلب قدیم ابتدائی نسل یا کم سے کم قدیم ابتدائی مذہبی مسلک ہونا چاہیے۔ برہمن مخطوطات میں اس خاندان کا ذکر "کشتر بندھو" یعنی کمتر سے کمتر درجے کے کشتریوں کی حیثیت سے بڑی حقارت سے آتا ہے جس کا یہ مطلب ہے کہ کم سے کم وہ ویدک رسم و رواج پر بہت کم توجہ کرتے تھے سوائے گاہ بگاہ ایک یگیہ کے جو وہ فتح مندی کے لیے کرتے تھے۔ یقیناً راج گیر کی نہایت مشہور اور بدھ سے قبل کی پرستش گاہ (منیار مٹھ) ناگ لوگوں کے بعض مذہبی مسلکوں کے لیے مخصوص تھی اور اس نے صدیوں تک اپنے اس کردار کو قائم رکھا حتیٰ کہ یہ مقام ویران ہوگیا۔ مگدھ کے راجہ بمبسار کا خاص لقب "سینیہ" تھا جس کے معنی ہیں "صاحبِ لشکر"۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اوّلین راجہ تھا جس کے پاس ایسی باقاعدہ مستقل فوج تھی کہ اس کا کسی قبیلے سے تعلق نہیں تھا۔ کوسل کا راجہ پسنیدی ویدک شہرت کے مالک راجہ اکشواکو کے خاندان سے ہونے کا مدّعی تھا۔ لیکن اس کا یہ دعوا خود اس کے زمانے اور ملک میں تسلیم نہیں کیا گیا۔ جب اسی نے ساکیہ قبیلے کی ایک لڑکی سے شادی کی خواہش کا اظہار کیا تو ساکیہ لوگ اس کی مانگ سے بڑے سٹ پٹائے اگرچہ اُسے اس قبیلے پر موت اور زندگی کے اختیار حاصل تھے اور وہ قبیلہ خود بھی راجہ اکشواکو کے خاندان سے ہونے کا دعوے دار تھا۔ آخر کار انھوں نے راجہ کو دھوکہ دے کر بہانام ساکیہ کی خوبصورت بیٹی

واسبھ کھتیا کو راجہ کے پاس بھیج دیا جو کہ ایک باندی ناگ منڈا کے بطن سے تھی۔ ماں کے نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی پیدائش قبائلی تھی۔ یہ دھوکہ بعد میں کھل گیا لیکن اس شادی سے پیدا ہونے والا لڑکا وڈوڈبھ ولی عہد بنا رہا۔ پسینیدی کی پٹ رانی ملکا ایک مالی کی لڑکی تھی اس لیے اصولاً چھوٹی ذات کی تھی۔ لیکن اس زمانے میں چند برہمنوں کو چھوڑ کر مشرق میں بھی ذات پات کا سلسلہ زیادہ سخت نہیں تھا۔

پسینیدی بمبسار سے ایک قدم آگے نکل گیا جب اس نے سپہ سالار اعظم "سیناپتی" کا نیا عہدہ اپنے لڑکے اور ولی عہد کے لیے قائم کیا جس کا تذکرہ ہمیشہ وڈوڈبھ سیناپتی کے نام سے آتا ہے۔ اس سے پہلے کسی "سیناپتی" (سالار اعظم) کا کوئی علم نہیں۔ پہلے قبائلی سرداروں کی طرح راجہ کو خود فوج کی قیادت و نگرانی کرنی پڑتی تھی۔ البتہ ملّ، بندھلا کو کوسل ریاست کی فوج کی فی الواقع اعلاترین کمان حاصل تھی اور پسینیدی کے حکم سے اس شک میں دھوکہ سے قتل کر دیا گیا کہ وہ اقتدار شاہی غصب کرنا چاہتا ہے۔ یہ ایک فیصلہ کن غلطی تھی خصوصاً اس لیے کہ بندھلا کے بھتیجے دگ کارابن کو ایک اعلا وزارتی عہدے پر مامور رہنے دیا گیا۔ یہ وزیر بلاشک و شبہ تدبیر مملکت کا بڑا ماہر تھا۔ سنسکرت میں اس کا ذکر دیرگھ (لمبا) کارابن کے نام سے آتا ہے اور صرف یہی نہیں کہ اس تلفظ کی ایسی تبدیلی کی تصدیق دوسرے مقامات پر بھی ہوتی ہے مثلاً اشوک کی بیوی کو چارو واچی کے بجائے کالو واکی کہا گیا بلکہ کشمیر کے کشمیندر نے اپنے بدھ کی مثنوی "اودان کلپ لتا" میں اس کا نام کارآین ہی لکھا لیکن اس زمانے میں نہ تو مگدھ نے نہ کوسل نے کوئی لڑائی چھیڑی۔ دونوں راجے نسبتاً غیر جارحانہ مزاج کے مالک تھے۔ دونوں نے نئے مذہبی فلسفوں کی خوشی سے سرپرستی کی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بڑے گہرے دوست تھے اور بدھ کے مداح تھے لیکن اس کے ساتھ ہی اس زمانے کے دوسرے بڑے مذہبی فرقوں کی جن میں ویدک برہمن بھی شامل تھے۔ پشت پناہی کرتے تھے ان میں ایک شادی کا رشتہ تھا کیونکہ پسینیدی کی بیوی بمبسار کی بڑی رانی تھی اور بعض جگہ یہ لکھا ہے کہ اس کی لڑکی بمبسار کے لڑکے کی بیوی تھی۔ البتہ دونوں کی فوجیں جنگلی وحشیوں اور شاید چھوٹے آریائی قبیلوں کے خلاف نبرد آزما رہتی تھیں۔ دونوں راجے لڑائی میں فتح مندی کے لیے بڑے بڑے قیمتی یگیہ کرتے تھے اس بات کا ذکر آتا ہے کہ پورا گاؤں پروہت کو دکشنا میں دے دیتے تھے اس قسم کے تفصیلی تذکرے موجود ہیں کہ کسانوں کی پریشانی اور مصیبت کا کیا عالم ہوتا تھا جب راجے بغیر قیمت ادا کیے بے شمار جانور قربانی کے لیے طلب کر لیتے تھے اس طرح یہ بڑے بڑے راجے بھی ابھی ویدوں کی بری رسموں سے آزاد نہ تھے جو اس

زمانے کے طبقاتی سماج کے بالکل موافق نہ تھیں۔

ایک ناگزیر جنگ کی طرف پہلا قدم بمبسار کے لڑکے اجات شترو نے اٹھایا۔ اس شہزادے نے بہر طور پر تدبیر مملکت کے کسی نظریاتی ماہر کی پشت پناہی سے جس کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے خود اپنے باپ کو قید کر لیا اور آخر کار اس نیک اور بوڑھے بمبسار کو قید خانے میں بھوکوں مار دیا۔ اگرچہ بودھ لوگ بھی اس پدر کشی کے تصور سے کانپ جاتے ہیں لیکن وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اجات شترو بڑا منصف مزاج اور قابل راجہ تھا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ایک بڑے اپنشد میں وہ ایک فلسفی راجہ نظر آتا ہے۔ پسنیدی پر اس کا یہ رد عمل ہوا کہ اس نے کاشی "جن پد" کا ایک گاؤں واپس لے لیا جو اس نے اپنی بہن کے جہیز میں تحفے کے طور پر دیا تھا۔ یہ اتنا قیمتی تھا کہ اسے واپس نہیں کیا جا سکتا تھا۔ مگدھ جانے کے لیے دریا کے اوپر وہاں ایک پل تھا جہاں سے گنگا اور ایک تجارتی راستے کی شاخ کو موڑ دیا جا سکتا تھا۔ لڑائیوں کے ایک سلسلے کے بعد جن میں اجات شترو کو فتح حاصل ہوئی اس "جن پد" پر مگدھ کا قبضہ قائم رہا۔ کوسل بھی جوابی کارروائی

شکل 10 ۔ مگدھ کے قرزے سکوں پر چاندی کے ٹھپے کے نشان ۔ غالباً یہ سکے جات شترو کے دور کے ہیں۔ تقریباً 480 ق م ۔ پانچ نشان لگانے کا رواج تھا اور سکے کا وزن 54 گرین ... یعنی ... کا پورا وزن ۔ یہ وادی سندھ کے اوزان کے سلسلے پر مبنی تھا اور ہندوستان ... کوئی نہیں جانتا تھا۔

میں پیچھے نہیں رہا۔ وزیر اعظم دگھ کارائن نے نشانات شاہی جو اس کے قبضے میں تھے وڈوڈبھ کو دے دیے۔ جو پہلے ہی سے فوج پر قابض تھا چنانچہ فوراً ہی اسے راج گدی پر بٹھا دیا گیا۔ بوڑھا پسنیدی جس کو ایک ملازمہ کے سوا سب نے چھوڑ دیا تھا اپنے بھتیجے کے پاس پناہ لینے کے لیے فرار ہو گیا۔ جب مفرور راجہ راج گیر پہنچا تو رات کا وقت تھا اور وہاں کے دروازے بند تھے۔ پیشتر اس کے کہ اگلی صبح کو وہ دروازے کھلیں۔ پسنیدی مگدھ کے دارالخلافہ کی فصیل کے باہر تھک کر دم توڑ

چکا تھا۔ اجات شترو نے اپنے چچا کی بڑی شان دار ارتھی نکالی۔ اور اس کے بعد کوسل کے تخت پر دعوا کرنے لگا۔

فی الوقت اس دعوے پر زور نہیں دیا جا سکتا تھا۔ نہ صرف ودودبھ بلکہ مَل اور لچھوی جیسے طاقت ور اور آزاد قبیلوں کو بھی کچلنا ضروری تھا۔ اس طرح کے قبیلے کسی راجے کی ترقی کے لیے مقابلتہً زیادہ خطرناک تھے اس حیثیت سے بھی کہ ان میں جمہوریت کی روایات باقی تھیں اور اس لحاظ سے بھی کہ وہ زبردست فوجی مزاحمت پیش کر سکتے تھے۔ ودودبھ نے بھی اجات شترو کے عین متوازی قدم بڑھاتے ہوئے ساکیوں کا قتل عام کیا جس کا بظاہر مقصد اپنے اجداد کی توہین کا انتقام لینا تھا لیکن اصل میں یہ "اترا پتھ" پر قبائلی آزادی کو ختم کرنے کی طرف ایک عام کارروائی کا حصہ تھا۔ اس وقت تک لچھوی قبیلے کے لوگ شمال کی طرف سے گنگا تک اپنا اقتدار وسیع کر چکے تھے اور اس عظیم دریا کے راستے ہونے والی ساری تجارت پر ٹیکس وصول کرتے تھے۔ تاجروں نے اس دُہرے ٹیکس پر سخت شکایات کی جو قبائلی بھی لیتے تھے اور مگدھ کا راجہ بھی۔ کیونکہ یہ راجہ بھی دریا پر پورے اقتدار کا مدعی تھا۔ اس لیے گنگا پر پاٹلی پتر (پٹنہ) کے مقام پر لکڑیاں گاڑ کر ایک مضبوط مورچہ بندی بنائی گئی۔ یہ اس تزویجی کے مقام پر تھی جہاں گنڈک اور سون ندیاں گنگا سے ملتی تھیں (پندرھویں صدی عیسوی تک یہ ندیاں اسی مقام پر گنگا میں شامل ہوتی تھیں) بدھ اپنے آخری سفر میں اسی مورچہ بندی سے گزرا تھا جو کہ اس وقت تک مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اس جگہ کے روشن مستقبل کی جو پیش گوئی اس نے کی تھی وہ ایک سو سال کے بعد پوری ہونی شروع ہوئی جب کہ پٹنہ مگدھ کا دارالخلافہ بن گیا۔ کیونکہ راج گیر کا محل وقوع تبدیل شدہ انتظامیہ ضرورتوں کے لیے موزوں نہیں تھا۔ لچھویوں نے اجات شترو کی چال کا مقابلہ مَل قبیلے سے ایک عملی عہد نامہ کر کے کیا۔ لچھوی قبیلہ کو اور اس ریاستی جتھا بندی کو ایک اندرونی تدبیر کے ذریعہ توڑ ڈالا گیا۔ جس کی تفصیل مگدھی تدبیر مملکت کی عظیم کتاب میں بڑی احتیاط سے بیان کی گئی ہے۔ اجات شترو کا ایک برہمن وزیر بناوٹی بے عزتی کا سوانگ رچا کر لچھوی قبیلے سے جا کر مل گیا۔ (دارا اول کے وزیر زوفائرس کی طرح جو اہل بابل سے جا ملا تھا) اگرچہ لچھوی اور مَل قبائل میں کوئی برہمن نہیں تھا اور وہ معروف ویدک رسوم کی پیروی بھی نہیں کرتے تھے لیکن اس مہمان کے اعلیٰ مرتبے اور وقار کے باعث نیز اس خیال کے تحت کہ وہ مگدھ کے راجہ کے ارادوں کا رازداں ہے ان لوگوں نے اس کا خیر مقدم کیا۔ اس شخص نے اس اعتماد کو ایک رکن حکومت کو دوسرے کے خلاف بھڑکانے

ہر لچھوی کو اپنے مقررہ حصے سے زیادہ کا مطالبہ کرنے اور قبیلے کو قبائلی اجتماعات، اجتماعی فوجی قواعد اور قبیلے کی مجلسِ انصاف سے بے پروا بنانے کے لیے استعمال کیا۔ یہ "اندر سے سوراخ کرنے" کا عمل ممکن نہ ہوتا اگر قبیلے کا اندرونی انحطاط اس دولت کے زیرِ اثر بہت آگے تک نہ بڑھ گیا ہوتا جو خراج اور ٹیکس سے جمع کی گئی تھی لیکن اراکینِ حکومت اس کو اپنی ذاتی ملکیت بنائے ہوئے تھے۔ اجات شترو کے اسی کارندے کے وہاں پہنچنے سے پہلے ہی اندرونی انتشار پیدا ہو چکا تھا۔ اس کا ثبوت ایک طرف تو لچھویوں کے درمیان مہاویر جیسے ممتاز مذہبی ہادی کے ظہور سے ملتا ہے اور دوسری طرف اس امر سے کہ مَلّ بندھولا اور کارائن نے قبیلے سے باہر ملازمت اختیار کر لی۔ بہترین آزاد قبیلوں کی زندگی بھی اب قابل ترین قبائلیوں کے لیے پورا سامان تسکین نہیں رکھتی تھی۔ آخر کار انحطاط کا مرض اس درجہ بڑھ گیا کہ لچھوی لوگ قبائلی مجلس اور قبائلی معاملات کے لیے بھی پابندی سے جمع نہ ہوتے۔ تب اجات شترو کے خفیہ کارندے نے اسے پیغام بھیجا چنانچہ اس نے اچانک چڑھائی کر دی اور اپنے غیر منظم حریفوں پر آسانی سے فتح حاصل کر لی۔ مَلّ قبیلے کی آخری شکست کی تفصیلات معلوم نہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ اس کے بعد جلد ہی وہ بھی تباہ ہو گئے۔ ان کی تباہی اتنی مکمل تھی کہ بعد میں لفظ مَلّ صرف "پہلوان" یا "کشتی لڑنے والے" کے لیے استعمال ہونے لگا کیونکہ یہ قبیلہ شروع ہی سے ورزش کا بہت شوقین تھا۔ ایک مغربی مَلّ قبیلہ خواہ گنگا کے مَلّ قبیلے سے اس کا کوئی رشتہ رہا ہو یا نہ رہا ہو۔ ڈیڑھ سو سال بعد وادیٔ سندھ کے وسط میں سکندر کی فوجوں کے ہاتھوں قتلِ عام کا شکار ہوا۔ لیکن اجات شترو کی مہم کے بعد کچھ لچھوی لوگ باقی رہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ لڑائی قبائلیوں کا صفایا کرنے کے لیے نہیں تھی بلکہ جس قسم کی قبائلی زندگی وہ بسر کرتے تھے اس کو ختم کرنے کے لیے تھی۔ مگدھ کے مکار برہمن وزیر کا تذکرہ صرف اس کی عرفیت "وسکار" سے ہوتا ہے۔ اس کے معنی ہیں "وہ جو مطیع کرتا ہے"۔ اس عرفیت کی وجہ اس کی یہی شاندار سازش تھی۔ وہ یقینی طور پر تدبیر مملکت کا ایک عظیم ماہر تھا اور یہ ضروری تھا کہ اس کی رایوں اور حکمتوں کا تذکرہ "ارتھ شاستر" میں اس کے نامعلوم سرکاری نام کے تحت کیا جاتا۔

کوسل کا مسئلہ مگدھ کے لیے ایک غیر متوقع خوش نصیبی نے حل کر دیا۔ وڈُوڈبھ نے ایسی لاپروائی کی کہ اپنی فوج کا کیمپ دریائے راپتی کی خشک اور ریتیلی تہ پر لگا دیا۔ دریا کے چڑھاؤ کی طرف ناگہانی طوفانی بارش سے کوسل کی فوج کا سارا پڑاؤ بہہ گیا اور اسے ساکیوں کے قتلِ عام کا ادبار

سمجھا گیا اس کے بعد، نہ تو راجہ رہا، نہ اس کی فوج جو اجات شترو کے کوسل کے خالی تخت پر دعوے کی مزاحمت کرتا۔

ان تمام واقعات سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ موجودہ ماخذ ایک باترتیب تاریخی کہانی پیش کرتے ہیں بہت سی مختلف کہانیوں اور داستانوں سے ٹکڑوں کو منتخب کرنے کے بعد ہی انھیں کسی معقول تسلسل سے مرتب کیا جا سکتا ہے۔ دیہات کی کوئی تفصیل اور کسی لڑائی یا مہم کا کوئی حال باقی نہیں رہا۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ اجات شترو نے کہاں تک اپنی حکومت کو وسعت دی لیکن یہ یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے اس کے جانشینوں کے لیے بہت کچھ باقی رہ گیا تھا۔ ایک سرسری ذکر اس بات کا آتا ہے کہ اونتی کا راجہ پردیوت مگدھ پر حملہ کرنے والا تھا جس کی وجہ سے اجات شترو کے دو بڑے وزیروں وسکار اور سنیدھ نے پایہ تخت راج گیر کی دوبارہ قلعہ بندی کی۔ اونتی کی سلطنت بڑی طاقت ور اور دولتمند تھی۔ یہ سولہ بڑے "جن پد" میں سے ایک تھی۔ جنوبی تجارتی راستے پر اُجین اس کا پایہ تخت تھا۔ انجام کار یہ بھی مگدھ سے مسخر ہو گئی لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس طرح اور کس راجہ نے اس کو فتح کیا۔ دریائے جمنا پر کوسمبی کی ونس (ومس) لوگوں کی سلطنت بھی ان سولہ کی فہرست میں تھی۔ اُن کا راجہ اُدیان اجین سے متواتر لڑتا رہا اور وہ ایک دلکش سلسلہ رومان کا ہیرو ہے جس کا تعلق اس کی سحر کار حسین رانی واسودتا سے ہے لیکن اس سے یہ نہیں پتہ چلتا کہ یہ سلطنت کب تک قائم رہی؟ یا کب مگدھ نے اسے انجام کار فتح کر لیا۔ کورو، شورسین، دد مہینہ (غالباً رگ وید میں مذکور دس راجاؤں کی لڑائی والے قبیلے کی اولاد) سولہ ریاستوں کی فہرست میں سے تین قبائلی ریاستیں تھیں، یہ چوتھی صدی کے بعد قائم نہ رہیں اگرچہ متھرا کی شورسین ریاست کی شہرت کا یونانیوں کو بھی علم تھا۔

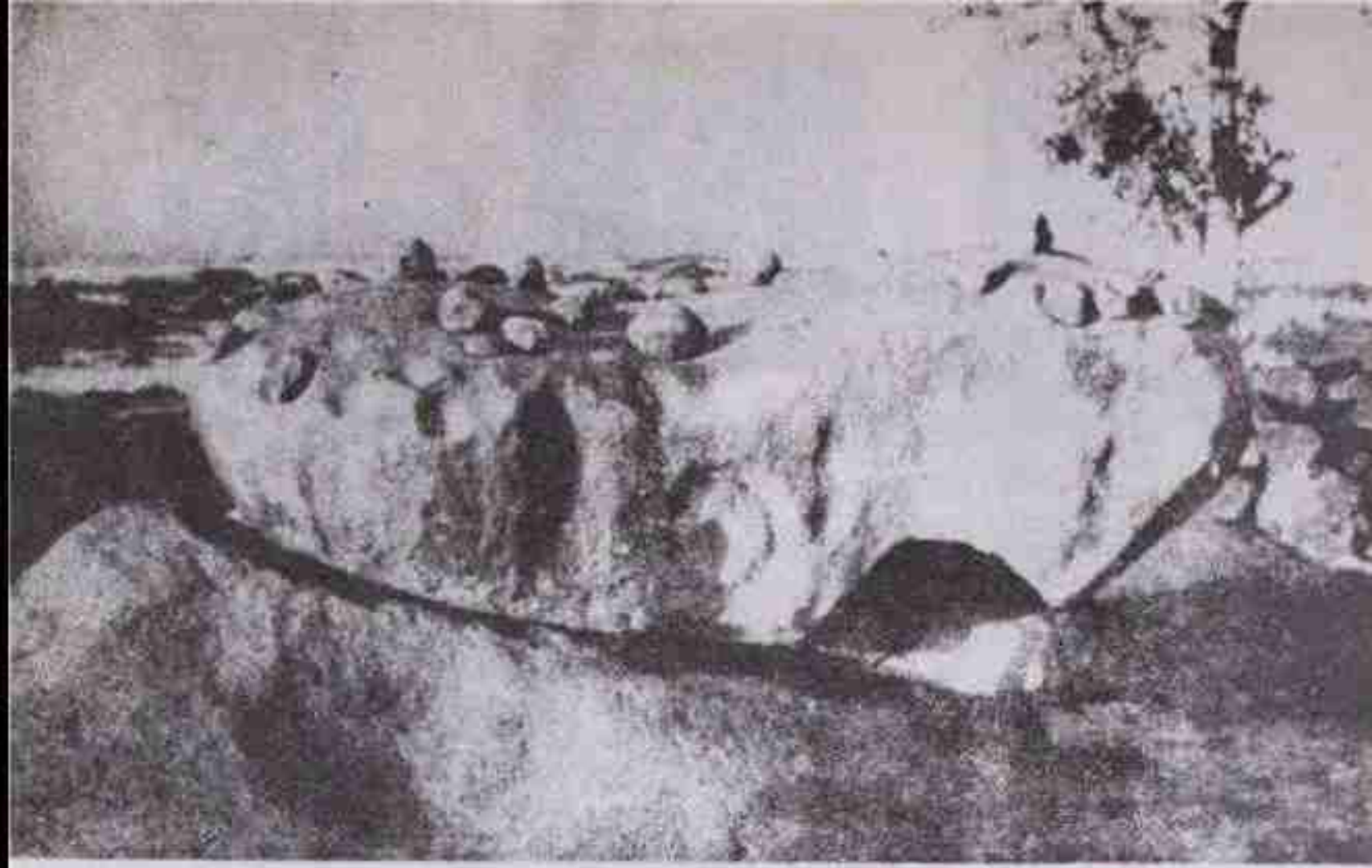
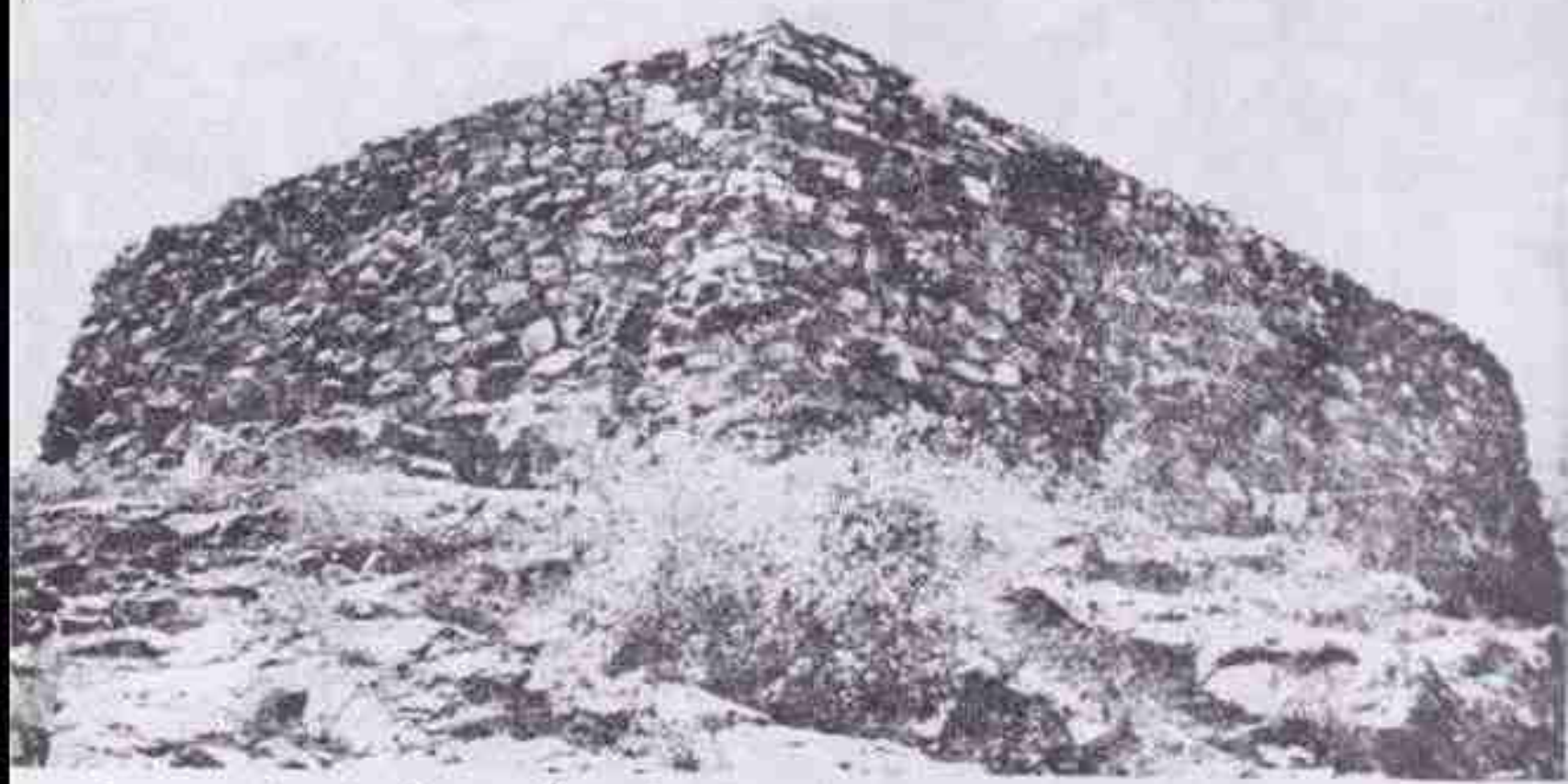
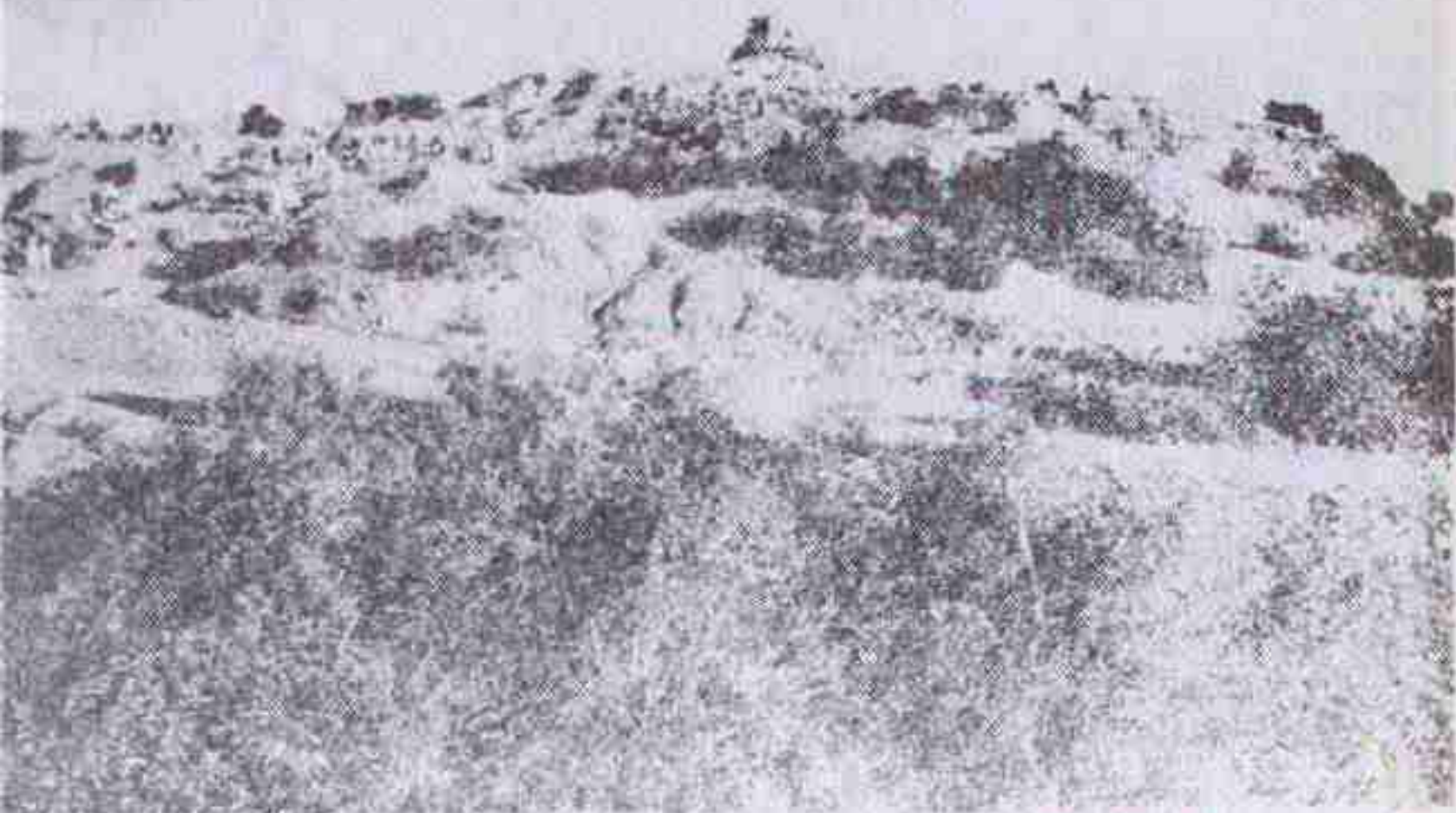
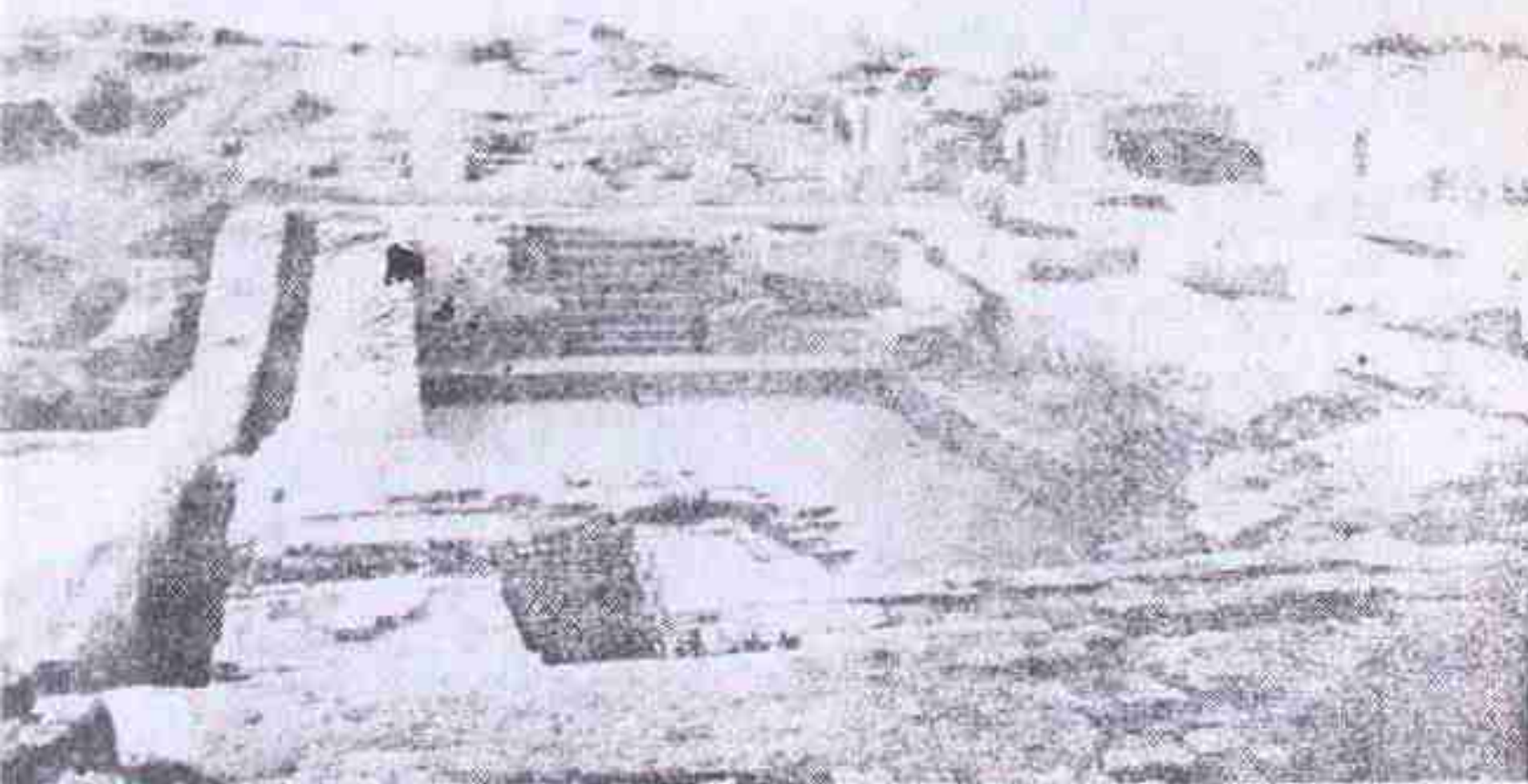
ایک خاص دور میں جو کہ نہ تو کسی طرح 470 ق۔م کے بعد کا ہو سکتا ہے اور نہ ساٹھ سال سے زیادہ قبل کا (قدیم ہندوستانی تاریخیات میں زمانہ کا اتنا تعین بھی حیرت انگیز ہے!) وادیٔ گنگا میں مگدھ اعلاترین طاقت تو نہیں البتہ ایک غالب بڑی طاقت بن گئی تھی۔ ایک مطلق العنان بادشاہت ہوتے اور خام دھات کے بہترین ذخیروں پر نیز دو خاص تجارتی شاہراہوں کے شمالی مشرقی سروں پر اقتدار رکھنے کے باوجود ابھی اس کے سامنے ایک بڑا اجتماعی کام باقی تھا یعنی عظیم جنگلات کو پیچھے دھکیلنا اور ہل کے ذریعہ مزید اراضی کو زیر کاشت لانا۔ اب کوئی قابل ذکر

فوجی حریف باقی نہیں رہا تھا لیکن بے شمار چھوٹے قبیلے ابھی مطیع نہیں ہوئے تھے۔ جارحیت کا عمل اس وقت تک بند نہیں کیا جا سکتا تھا جب تک "تمام کرۂ ارض" جو ہندوستانیوں کے نزدیک صرف پورے ملک کے مرادف تھا۔ شمال کے برف پوش پہاڑوں سے لے کر "چاروں سمندروں" تک ایک حکومت کے تحت نہیں آجاتا۔ اس "واضح نوشتۂ تقدیر" کے پورا ہونے میں مزید دو صدیاں لگیں۔ اس کے بعد ایک بالکل نیا مسئلہ پیدا ہوا۔ ریاست کب تک تمام قانون اور اخلاق کی خلاف ورزی بے رحمی سے کرتی رہے گی جب کہ اس کے شہریوں نے ایک نہایت ہی نیک اخلاقی ضابطے کے مطابق زندگی بسر کرنا شروع کر دیا تھا؟ ظاہری تضاد کی تہہ میں یہ معاشرتی حقیقت مضمر تھی کہ حکومت اور تاجر پیداوار کے ذاتی اداروں اور براہِ راست حکومت کے زیرِ نگرانی اداروں کے درمیان باہمی مفاد کا جھگڑا تھا۔ ایک زرعی سماج میں منتقل ہونے کا پرانا مسئلہ اس وقت اس قدر مکمل طور پر حل ہو چکا تھا کہ لوگ اس بات کو ہی بھول گئے تھے کہ یہ مسئلہ کبھی تاریخ میں موجود بھی تھا۔

باب 6

وسیع تر مگدھ میں ریاست اور مذہب

6-1 مگدھی فتوحات کی تکمیل

ہندوستان کے ماہرانِ آثارِ قدیمہ پانچویں اور چھٹی صدی قبلِ مسیح کو "ن ش س ر"(NBP) یعنی شمالی سیاہ روغن کے برتنوں کے اعلا زمانہ کی حیثیت سے جانتے ہیں۔ یہ ایک بہت اچھی قسم کے برتن تھے۔ پہلے پہل تجارتی نقطۂ نگاہ سے مٹی کے یہ برتن تقریباً چھٹی صدی قبلِ مسیح میں (قیاساً شراب یا تیل کے لیے) بنے تھے۔ سن عیسوی کے آغاز سے ایک یا دو صدی پہلے ان کا رواج ختم ہو گیا ان دو صدیوں کا کوئی ادب محفوظات یا واضح طور پر مورخہ کتبے باقی نہیں ہیں لیکن 327 ق۔م۔ میں پنجاب پر سکندر کا حملہ پہلی مضبوط و متعین تاریخ فراہم کرتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ حملہ اس نے ہندوستانی زندگی، ثقافت یا تاریخ پر کوئی پائیدار اثرات نہیں چھوڑے ایک ناگزیر حوالہ جاتی خاکہ بھی ان بیانات کی شکل میں مہیا کرتا ہے۔ جو کہ یونانیوں نے ہندوستانی حالات کے متعلق اپنے زاویۂ نظر سے پیش کیے ہیں۔ یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیے کہ بیشتر غیر ملکوں کی طرح یونانیوں کے لیے بھی ہندوستان ایک پراسرار اجنبیت کی سرزمین بلکہ ایک عجیب و غریب خیالی دنیا تھا۔ یہاں حیرت انگیز اور ناقابلِ یقین جانور تھے مثلاً ہاتھی جو اس قدر مہیب و عجیب ہونے کے باوجود سدھایا جا سکتا تھا۔ اون (کپاس) درختوں پر اگتی تھی۔ ہندوستانی نلکیاں (بانس) دیو پیکر ہوتی تھیں اور ملک میں ایک سفید بلور (شکر یا چینی) پیدا ہوتا تھا جو شہد سے بھی میٹھا ہوتا تھا۔ دریا (خود نیل کے مقابلہ میں بھی) ناقابلِ یقین افسانوی حد تک بڑے اور وسیع ان کی روانی تیز تیز۔ لمبائی نامعلوم و ناتحقیق۔ گہرائی اتھاہ۔ صرف ان لوگوں کو متاثر کرتے تھے۔

42۔ قبل از تاریخ زمانے کا "جھر گاں عجوبہ" بھی دیوی ماتا یو بھاتی کی زیارت گاہ کے طور پر پوجا جاتا ہے۔ دیوی کی نمائندگی محراب کے نیچے ایک ضابطہ ور بھیڑ شکل کا سرخ رنگ سے پتا ہوا بھاری پتھر کرتا ہے۔ اوپر کا پتھر تقریباً سات فٹ لمبا ہے اور چوٹ پڑنے سے گھنٹے کی طرح بجتا ہے۔ بلکہ پوجا کی ایک رسم کے وقت جس کا اب بھی رواج ہے اس کو کسی اور پتھر سے رگڑا جاتا ہے تو تب بھی بجتا ہے۔ یہ سارا ڈھانچہ دھات کے اوزاروں کے بغیر ہی تراشا گیا تھا

43۔ یہ جسے عرف عام میں "پتھل گھر" کہتے ہیں۔ راجگیر کے مقام پر پتھر کا ایک مستطیل شکل کا سنگواڑہ ہے۔ یہ وہ "پسالک چیتیہ" (پتھر کا دوہار یا ڈھیر) کی یادگار ہے جہاں بدھ نے متعدد بار آرام کیا تھا اور جس کا ذکر باوری کی کہانی میں آتا ہے لیکن یہ بدھ سے بہت قدیم تر ہے، غالباً ایک آریائی یادگار ہے۔ یہ پہرے کا برج اور نقارے کا برج تھا اور اس کے پیچھے ایک ماقبل تاریخ کی قدرتی گپھا تھی۔ شاید یہ کوئی پوجا کا مقام بھی ہو۔

44۔ کھدائی کے وقت موہنجو داڑو کا عام منظر۔ 1926-1925

45۔ موہنجو داڑو کے قلعے کی پہاڑی پر عظیم حمام۔ بعد کی پشکر کنوں جھیل کا اصل نمونہ۔

55۔ بائیں طرف۔ تمغۂ کلاں جو سکندر کی مہم پنجاب اور اس کے ہاتھوں 326 ق۔م میں پورس کی شکست کی یادگار ہے۔ (از بابل (؟))

56۔ دائیں طرف۔ سوفائی ٹیز (سوبھوتی) اسکندر اعظم کا ایک ہم عصر ہندوستانی راجہ۔ اس کے سکوں کا سجع اور طرز یونانی ہے۔

57۔ بائیں طرف وادیٔ کابل کے زیریں حصے میں پیوک لاؤٹس (پشکراوتی) کا ایک چاندی کا سکہ۔ اس کے سجع میں تحریر ہے "پشکراوتی دیوی اسی شہر کی حاکم کو ایک دیوی ماتا کے روپ میں دکھایا گیا ہے جو ہاتھ میں کنول کا پھول لیے ہوئے ہے۔

58۔ دائیں طرف پشکراوتی کے اسی سکے کی پشت جس پر کوہان والے سانڈ کی تصویر ہے۔ شاید یہ متبرک ہے اور شہر کا نشان ہے اس کے سجع یہ ہیں۔ کھروشتی زبان میں "او سابھے" یونانی میں "تورو س" سانڈ۔

59۔ بائیں طرف۔ اینٹی اوکس۔ یونانی و باختری تقریباً 261 سے 247 یا 246 ق۔م تک

60۔ دائیں طرف ڈیمیٹریوس۔ یونانی و باختری۔

61۔ بائیں طرف۔ یوکریٹائیڈیس۔ یونانی و باختری ایک نئے سلسلۂ شاہی کا بانی۔ ڈیمیٹریوس کا حریف جس نے اس کو اس کی سلطنت سے محروم کر دیا۔ تقریباً 175 ق۔م

62۔ دائیں طرف۔ سیالکوٹ کے راجہ مینیدر کا سکہ تقریباً 180-160 ق۔م 1940ء میں یونا کے ایک کھلے میدان کے بازار میں آٹھ آنے میں چل رہا تھا۔

71- بائیں طرف۔ کنشک اوّل، کشان۔
تقریباً 120 سے 144 یا 150ء تک

72- دائیں طرف۔ ہووشک۔ کشان
تقریباً 150 سے 162ء تک

73- بائیں طرف۔ مشرقی پنجاب کے ورشنی
قبیلے کا واحد سکہ (چاندی)۔ ان کا دعویٰ تھا کہ وشنو
کا کرشن ان کے اجداد میں تھے۔ نہ جانے یہ
بات حقیقت تھی یا محض تخیل۔ سکے میں ایک
ستون ہے جس کے بالائی حصہ پر ایک ہاتھی اور
شیر ہے۔ از ہوشیارپور پنجاب پہلی صدی عیسوی
74- دائیں طرف۔ چندر گپت اوّل کا سونے
کا سکہ۔ چندر گپت کے ساتھ لچھوی شہزادی اس
کی رانی کمار دیوی کی شبیہ ہے۔ تقریباً 320
سے تقریباً 330ء تک

75- بائیں طرف۔ سمدر گپت۔ وینا لیے
ہوئے۔ گپت تقریباً 330 سے تقریباً 380ء
تک۔

76- دائیں طرف۔ چندر گپت دوم سونے
کا سکہ جس پر ایک تیر انداز کی تصویر ہے۔
گپت۔ تقریباً 380 سے تقریباً 415ء تک۔

77- بائیں طرف۔ سونے کا سکہ جس میں
کمار گپت اوّل گھوڑے پر سوار گینڈے کا شکار
کھیلتا ہوا دکھایا گیا ہے۔ سکہ اس کے مشہور
کارنامے کی یادگار ہے جب اس نے اس کے سینگ
کا سرا کاٹ دیا تھا اور اس جانور کی جان بخش
دی تھی۔ گپت تقریباً 415 سے تقریباً 445ء تک۔
78- دائیں طرف۔ سامنت سین کا چاندی
کا سکہ۔ جس پر ایک جاگیرداری دور کا گھوڑ سوار
جھنڈے کے ساتھ دکھایا گیا ہے۔

۷۶ - اشوک کے ایک ستون پر سانڈ کا شاندار نرم پتھر کا مجسمہ - از رام پوروا - تیسری صدی ق - م -

89 ۔ سیتھین قوم کا ایک انسانی جوڑا ۔ کارلے

88 ۔ بائیں طرف کارلے میں داہنی طرف کے تیرھویں ستون کا دیر کا حصہ ۔ وسطی مقام سے دور اور تقریباً مکمل تاریکی میں ۔ عورت تو گھوڑے پر سوار ہے لیکن مرد ایک ابوالہول پر ۔ یہ ستون ایک یونانی "یون" (غیر ہندی) مسمی دھرم جیسے نذر کیا تھا جو دھینو کا کٹ کا رہنے والا تھا ۔ یہ ستون ہندوستانی ہو یا غیر ملکی کا ۔ سب کے سب ستون ایک ہی وقت میں تیار نہیں ہوئے تھے ۔ بلکہ ان کو کئی صدیاں لگیں کیونکہ جیسے جیسے خاص عطیے ملتے گئے یہ بنتے گئے ۔ یہ ستون پہلی صدی عیسوی یا کسی بھی زمانے کا ہو سکتا ہے ۔ یہ ممکن ہے ذرا بعد ہی کا ہو ۔ سامنے کا حصہ چیتیہ ہال یا باقی اندرونے سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ ایک بیچ منزل محل نما مکان کے اندرونی صحن کی تصویر کشی کرتا ہے ۔

96۔ درگا بھینسا شکل کے عفریت مہیشا سُر کو مار رہی ہے۔ مامل پورم۔ ساتویں صدی عیسوی کے شروع میں

97- ایلورا کی کیلاش گپھا۔ آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں راشٹر کوٹ کے راجہ کرشن اوّل (اکالورش) نے پہاڑ کاٹ کاٹ کر یہ مندر بنوایا۔ مرمت اور باہر کی طرف مسالے کی منبت کاری کا کام بہت زمانے بعد 1780 میں اندور کی اہلیا بائی ہلکر نے کرایا۔ پہاڑی کی چوٹی پر جو خود بھی نظر نہیں آتی ایک اواخر عہد حجری کی آبادی کے نشانات ہیں۔

98- بدھ سمادھی کی حالت میں۔ ریتیلا پتھر۔ از سارناتھ۔ پانچویں صدی عیسوی۔

جو بقول اہلِ ہند محض چھوٹی ندیوں کے کنارے رہتے ہوں۔ اس ملک کی زمین کا یہ اعجاز تھا کہ سال میں تین زبردست فصلیں کم سے کم محنت سے پیدا ہوتی تھیں جبکہ پتھریلی پہاڑوں میں ایک فصل ہی پیدا کرنے میں یونانیوں کی کمر ٹوٹ جاتی تھی۔ یہ دیکھ کر عقل چکر میں آجاتی تھی کہ ہندوستانی لوگ مملوکہ غلاموں کے بغیر کیسے اتنی خوبی سے کام چلالیتے تھے جب کہ شریف ترین یونانی فلسفی افلاطون بھی اس طرح کے ادارۂ غلامی کے بغیر ایک زندہ رہنے والی شہری ریاست کا تصور تک نہیں کرسکتا تھا۔ یونانی شہری زندگی میں جو لامتناہی مقدمہ بازی اور قانونی حیلہ گری پائی جاتی تھی اس کے بالکل متضاد یہ حیرت ناک ہندوستانی اہلیت تھی کہ مکمل طور پر ایسے معاہدہ کا احترام کیا جاتا تھا جو محض زبانی طور پر کسی تحریری دستخط شدہ اور گواہ شدہ عہد نامہ کے بغیر ہی کیا جاتا تھا۔ اس سلسلے میں ایرین کہتا ہے "لیکن واقعہ یہ ہے کہ کسی ہندوستانی کی بات کبھی یہ معلوم نہیں کہ اس نے جھوٹ بولا ہو" یہ سب باتیں ایسی ہیں کہ یونانی تحریرات کی تفہیم میں ان کا لحاظ رکھنا ضروری ہے خصوصاً جب کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ڈایوڈورس سکولس جیسا ایک فلسفی بھی ایک معیاری سماج کی تشکیل کے لیے مثالیں ڈھونڈتے وقت ایک یونانی سیاح کے لفظوں کی غلط تعبیر کر بیٹھتا ہے۔ عام طور پر شکی مزاج ہوتے ہوئے بھی یونانی لوگ ہندوستان کے معاملہ میں ہر بات کا یقین کر سکتے تھے۔

دریائے سندھ کے مغرب کا علاقہ دارا اوّل کے ہاتھوں 518 ق۔م میں مفتوح ہونے کے بعد سے ایرانی سامراج کا بیسواں صوبہ تھا ایسا نظر آتا ہے کہ ہخامشی صوبوں میں یہ سب سے زیادہ نفع بخش تھا۔ ہیروڈوٹس (یونانی تاریخ داں) کے قول کے مطابق سونے کے برادے کی شکل میں اس کا سالانہ خراج 360 ٹیلنٹ یعنی تقریباً 9 ٹن تھا یہ ایک حیرت انگیز خزانہ تھا جو دریائے سندھ کے بالائی حصے کی ریت میں سے دھو کر نتھارا جاتا تھا اور تبت یا کشمیر کے کوہستانی علاقوں سے معدنی بجری کی شکل میں نکالا جاتا تھا۔ اس ایرانی صوبے اور اس سے متصل علاقوں کی اون اور اعلاٰ اونی کپڑے ہندوستان میں بھی مشہور تھے۔ کچھ مقامی فوجی رسالے زرکسیز کے لشکر میں شامل ہو کر لڑے تھے اس لیے اہلِ یونان سکندر سے بہت پہلے ہندوستان سے واقف تھے۔ اس صوبے کا سب سے بڑا تجارتی شہر پُشکراوتی تھا جو آج کل چارسدا کہلاتا ہے اور اہلِ یونان اسے پیوک لاوٹس کہتے تھے۔ اس نام کے معنی ہیں "مصنوعی کنول جھیل والا"۔ یعنی اسی پُشکر سے متعلق جس کا وجود ہم دریائے سندھ کی ثقافت میں دریافت

دریافت کر چکے ہیں۔ اس شہر کا واحد معلوم سکہ جو ہند یونانی عہد و ساخت کا ہے۔ پرانے زمانے کی یاد کو اس طرح تازہ رکھے ہوئے ہے کہ اس کے ایک پہلو پر ایک نشان دار ہندوستانی سانڈ ہے اور دوسرے پہلو پر پشکراوتی کی دیوی آتا امبھی اپنے ہاتھ میں کنول کا پھول لیے ہوئے نظر آتی ہے۔ دریائے سندھ کے مشرق میں لیکن ظاہراً اسی قبائلی "جن پد" گندھارا کا ایک حصہ ٹیکسلا (تکش شلا) واقع تھا جو کہ ثقافت اور تجارت کا بہت بڑا مرکز تھا۔ ٹھپے کے نشان والے سکوں کے ذخیروں سے جو ٹیکسلا کی کھدائی سے برآمد ہوئے ہیں ظاہر ہوتا ہے کہ مگدھ کے سکے سکندر کے زمانے میں شمال مغربی سرحد پر بھی سب سے زیادہ چلتے تھے۔ اجات شترو کے جانشینوں کے زمانے میں یہ سکے اپنی بہترین نفاست اور انتہائی تعداد کو پہنچ گئے تھے جس سے (ان ذخیروں کے مطالعے پر) یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تقریباً پانچویں صدی قبلِ مسیح پر سارے "اُترا پتھ" کی تجارت پر مگدھ کا غلبہ شروع ہو گیا تھا۔

سکندر کو ہخامنشی سلطنت کی تسخیر اس کی آخری سرحد یعنی دریائے سندھ تک مکمل کرنی ضروری تھی۔ ایران میں آسان فتوحات کا ایک سلسلہ اور دریا کے اس پار ایک افسانوی ملک کی صریحی دولت اس شخص کی ہمہ گیر حوصلہ مندی کو کیوں نہ تیز تر کر دیتی جس کی کمان میں ایک بے مثال فوجی طاقت تھی اور اس طاقت کے پس پشت ایرانی خزانوں کی تمام اندوختہ دولت کا سہارا تھا۔ چارستا تیس دن کے محاصرے کے بعد تسخیر ہو گیا۔ ماہرانِ آثارِ قدیمہ نے کھدائی کے بعد خندقوں کا ایک پورا حلقہ دریافت کیا ہے جس سے محاصرے کی تفصیلات کے خلاف دفاعی انتظامات کی تصدیق ہوتی ہے۔ دریائے سندھ کو بغیر مقابلہ پار کر لینے کے اوّلین نتائج بڑے حوصلہ افزا تھے۔ ٹیکسلا کے راجہ آمبھی نے ہتھیار اٹھائے بغیر ہی ہتھیار ڈال دیے اور یہ کہ خراج ادا کر دیا کہ دونوں کے لیے بہت کچھ موجود ہے اس لیے جھگڑا کیوں کیا جائے؟ ٹیکسلا کی ثقافت اور دولت کی جھلک ابھی اس کے مکانوں یا شہری تعمیرات میں نمایاں نہ تھی۔ یہ شہر تنگ و تاریک گھروں کا تقریباً ایسا ہی شکستہ حال مجموعہ تھا جیسا کہ یقیناً اس وقت اسکندر کی ریاست مقدونیہ کا دارالخلافہ پیلا رہا ہو گا۔ اصل مشکلات اس کے فوراً بعد شروع ہوئیں اگرچہ فوج آرام سے چل رہی تھی۔ سامانِ رسد کا بڑا مکمل مرکز بھی مل گیا تھا اور ٹیکسلا کے لوگ اہلِ یونان کی حمایت میں اپنے طاقتور ہندوستانی ہمسایوں کے خلاف لڑ رہے تھے۔ آزاد قبائلی شہروں کو ایک ایک کر کے تسخیر کرنا پڑا۔ ہر لڑائی میں زبردست مقابلہ ہوا حالانکہ یونانیوں کو ہتھیاروں

کی بے پناہ برتری حاصل تھی۔ ہندوستانی ابھی تک لڑائی میں رتھوں کا استعمال کرتے تھے جو کہ مقدونیہ
کے گھوڑسواروں کے اکیس فٹ لمبے نیزوں (سریسا) کے سامنے بالکل معذور تھے۔ جب سکندر
سرحدی علاقوں سے گذر گیا تو جنگی رتھ کا استعمال میدانِ جنگ میں ترک ہو چکا تھا اور محض کبھی
کبھی کسی اعلیٰ عہدے دار کے منصب کو ظاہر کرنے کے لیے اس کو استعمال کیا جاتا تھا۔ حملہ آور سپاہی
کانسے کا زرہ بکتر پہنے ہوئے تھے۔ ہندوستان میں دھات کی نسبتاً کمی کی وجہ سے ہندوستانیوں
کو اس طرح لڑنا پڑتا تھا کہ ایک ڈھال اور چرمی چار آئینہ کے علاوہ اور کوئی حفاظت کا سامان
اس کے پاس نہیں ہوتا تھا یا شاید ایک دھات کا خود ہوتا ہو۔ ہندوستانی ہاتھی پیدل فوج کے
کسی بھی جمِ غفیر کو چیرتے ہوئے گذر سکتے تھے بشرطیکہ ان کو مناسب طریقہ پر استعمال کیا جائے
مناسب استعمال کی یہ شرط لازمی تھی کیونکہ ایک زخمی ہاتھی خوف و بدحواسی میں اپنی طرف
کے آدمیوں کو بھی اتنی ہی آسانی سے پامال کر سکتا ہے جس طرح دشمن کے آدمیوں کو حملہ کرتے
ہوئے ہاتھی کے آگے اس کی حفاظت کے لیے کچھ گھوڑسوار، کچھ تیر انداز اور کچھ پیدل فوجیوں کی
ایک مناسب آڑ اس وقت ضروری تھی جب تک کہ وہ اپنے نشانے کے قریب نہ آ جائے۔ ہندوستانی
برتری کی واحد نمایاں شے کمان تھی۔ یہ ایک چھ فٹ لمبا ہتھیار تھی جس کا بے پناہ تیر ڈھال
اور سینہ بند میں سے گزر کر بھاری اسلحہ سے مسلح یونانی کو ہلاک کر سکتا تھا۔ سکندر کا سب سے
سنگین زخم ایسے ہی ایک تیر سے لگا تھا جو نزدیک سے ہی چلایا گیا تھا۔ یہ تیر اس کے زرہ بکتر
کو توڑ کر اس کی ایک پسلی میں گہرا پیوست ہو گیا اور نہایت تکلیف دہ اور تقریباً مہلک
ثابت ہوا۔ ہندوستانی قبیلے حملہ آور کے خلاف متحد تو نہیں ہوئے لیکن جنگ و پیکار ان کا
عام ذریعۂ تفریح تھا۔ کشتریوں نے ان کی مدد کی جو اس وقت تک دوسروں کے شہروں
کے لیے معاوضے پر جنگی خدمات ادا کرنے لگے تھے۔ انجام کار سکندر نے ان پیشہ ور سپاہیوں کے
رسالوں کو معافی کا وعدہ دے کر وعدہ خلافی کی اور جب وہ ہتھیار ڈال کر لڑائی کے اعزازات
لے کر جا رہے تھے تو سکندر ان پر ٹوٹ پڑا اور ایک ایک آدمی کو قتل کر ڈالا۔ اس نے وعدہ
خلافی کے لیے سکندر کے سوانح نگاروں نے اس کو کبھی معاف نہیں کیا۔

دریائے سندھ کے نظام کا اگلا دریا جسے آج کل جہلم کہتے ہیں (یونانی نام ہائی ڈیسپس)
پورو لوگوں کی قدیم مملکت کی حد بندی کرتا تھا جو اس علاقے پر ویدک زمانے سے قبضہ کیے
ہوئے تھے۔ ان کے راجہ نے جس کو حملہ آور اس کے قبائلی نام پورس سے جانتے تھے، میدانِ

جنگ میں ایک ایسی فوج لاکھڑی کی جو ہندوستانی مہم کے دوران یونانیوں کا سامنا کرنے والی سب سے بڑی واحد فوج تھی۔ سکندر نے حریف کو داؤ دے کر دریا پار کر لیا اور پورو اسر داران جو حملا آور کا راستہ روکنے کے لیے رتھ دوڑاتے آئے تھے سوار فوج کے ایک ہی تیز حملے میں صاف کر دیے گئے راجہ پورس کے خلاف خاص اور بے جگر معرکہ آرائی دن بھر ہوتی رہی جس کا حشر یہ ہوا کہ پوروا لوگوں کا قتلِ عام ہو گیا اور دلیر پیکر ہندوستانی راجہ نے سخت زخمی اور میدان جنگ میں پسپا ہو کر شاندار طریقے سے خود کو دشمن کے حوالے کر دیا۔ اس محاربے کے اثرات کو پلوٹارک نے بہترین الفاظ میں یوں بیان کیا ہے:۔

"لیکن اس لڑائی نے مقدونیہ والوں کی ہمت کو کند کر دیا اور ہندوستان میں ان کو آگے بڑھنے سے روک دیا کیونکہ یہ دیکھتے ہوئے کہ اس دشمن کو شکست دینا ہی کس قدر مشکل تھا جو محض بیس ہزار پیدل اور دو ہزار سوار میدان میں لایا تھا۔ انھوں نے سوچا کہ سکندر کے اس ارادے کی مخالفت کرنے کی معقول وجہ ان کے پاس ہے کہ وہ اس کی رہنمائی میں گنگا کو بھی پار کریں جس کے متعلق ان کو بتایا گیا تھا کہ وہ 34 فرلانگ چوڑا اور چھ سو فٹ گہرا دریا ہے اور اس کے دوسرے کناروں پر دشمنوں کے غول بھرے پڑے ہیں کیونکہ انھیں یہ بھی بتایا گیا تھا کہ گنگاریدن اور پریشین (پراسیا یا مشرقیا) کا راجہ اسی ہزار سواروں دو لاکھ پیدل فوج آٹھ ہزار مسلح رتھوں اور چھ ہزار جنگی ہاتھیوں کے ساتھ ان کا منتظر ہے اور نہ یہ کوئی خالی خولی افواہ تھی جو ان کو پست ہمت بنانے کے لیے پھیلائی گئی ہو کیونکہ سنڈروکوٹس (چندر گپت موریہ) نے جو بعد میں زیادہ مدت گزرنے سے قبل ہی ان علاقوں کا حکمراں بنا ایک ہی بار میں پانچسو ہاتھیوں کا تحفہ سلیوکس کو دیا (سکندر کا جرنل جس نے اس کی موت کے بعد اس کی فتوحات کے مشرقی علاقے کی حکومت سنبھالی) اور چھ لاکھ فوج سے سارے ہندوستان کو تسخیر کر ڈالا۔"

گنگا کی گہرائی کے متعلق مبالغہ کیا گیا ہے لیکن جب یہ دریا برسات کے سیلاب میں چڑھ جاتا ہے تو اس کا پاٹ میلوں میں ناپنا پڑتا ہے چونکہ جمنا اور گنگا اس زمانے میں پوری مشرقی وادی کے لیے بھاری نقل و حمل کی خاص شاہراہیں تھیں جن پر ایک وسعت پذیر اور طاقت ور واحد سلطنت کو اقتدار حاصل تھا اس لیے ان دریاؤں کے دفاعی انتظامات لازمی طور پر اس سے

کہیں بہتر تھے جتنا کہ کسی بھی دریا کے ایک ایسے پنجاب میں ہو سکتے تھے جو قبائلی رقابتوں کے باعث تفریق کا شکار تھا۔ پورس کے ساتھ ہونے والی جنگ ایک ایسے ذہین سپہ سالار کے لیے خواہ وہ کتنا ہی حوصلہ مند کیوں نہ ہو آخری تلخ سبق تھا جس کے بغاوت پر آمادہ سپاہی لڑائی سے سیر ہو چکے تھے۔ سکندر نے سندھ کے ہندوستانی کنارے پر پورس کے ماتحت ایک نیا صوبہ قائم کیا۔ ہمالہ کے صنوبر کی لکڑی سے ایک بیڑا بنا کر سندھ کے بہاؤ کی طرف لے جایا گیا اور یونانی فوج فراموش شدہ سندھی ثقافت کے قدیم تجارتی راستے سے واپس روانہ ہو گئی۔ بری و دریائی متحدہ کوچ میں راستہ بھر قبائلی فوجوں سے لڑنا اور ان کے قلعوں کو بڑی خونریزی سے مطیع کرنا پڑا۔ بددل فاتح اپنی بے دم فوج کو ایران کے مہلک ساحل کے ساتھ ساتھ بابل تک لے گیا جس میں سے نصف سے کچھ زیادہ ہی صحرا میں ختم ہو گئی۔ بابل کے مقام پر کثرت نے نوشی اور ملیریا نے تاریخ کے ایک انتہائی شاندار فوجی زندگی کا خاتمہ کر دیا لیکن سکندر اپنی زندگی میں ہی جو شہاب ثاقب کی طرح مختصر و تابناک تھی ان لافانی ہستیوں میں شامل ہو چکا تھا جنہیں روایت و حکایت میں دوام حاصل ہے۔

یہ حملہ بلکہ یوں سمجھیے کہ یہ چھاپہ کیونکہ یہ اتنا عارضی تھا کہ اسے اس کے سوا کچھ کہا ہی نہیں جا سکتا ہندوستانی روایت میں مکمل غیر محسوس طور پر گزر گیا اگرچہ غیر ملکی مؤرخین کا ایک خاص مکتبہ فکر ابھی تک ایسے قدیم ہندوستانی تاریخ کا عظیم ترین واحد واقعہ قرار دیتا ہے۔ اس کے فوراً بعد ہی اس کا ایک غیر متوقع اور انتہائی اہم ضمنی نتیجہ برآمد ہوا اس نے سارے ملک کی موریائی تسخیر کو تیز تر کر دیا۔ مگدھ کی فوج اس دشوار کام سے بچ گئی کہ ایک کے بعد دوسرے مغلوب نہ ہونے والے قبیلے کو مغلوب کرکے اور ہر ایک معمولی "جن پد" کے لیے جم کر جنگ کرکے مغربی پنجاب کو تسخیر کرنے۔ اس پیچیدہ رکاوٹ کو مقدونیائی حملے نے اور یونانیوں کے اس رواج نے مسمار کر دیا کہ بیچنے کے لیے یا فوج بیگار کے لیے لڑائی میں جتنے بھی زیادہ ممکن ہوں اتنے غلام پکڑے جائیں۔ مغربی پنجاب کے مویشی حملہ آوروں کے لیے خوراک اور مالِ غنیمت تھے۔ حملے کے بعد ان کے نقصان سے قبائلی اور چوپانی زندگی مشکل ہو گئی۔ سکندر کے جانے کے کوئی پانچ سال کے اندر اندر پورس کو اس کے نئے صوبے سے نکال کر قعرِ گمنامی میں ڈال دیا گیا۔ انجام کار وہ پورو قبیلہ جس کا ذکر رگ وید میں آتا ہے صفحۂ تاریخ سے گم ہو گیا۔ چندر گپت موریہ نے ٹیکسلا سمیت سارے پنجاب پر قبضہ کر لیا۔ گندھار (قندھار) کا باقی حصہ یعنی افغانستان کا بعد

تمام سلیوکس نکیٹر سے 305 ق م میں تھوڑی سی اور لڑائی کے بعد چھین لیا گیا۔ فتحمند موریہ راجہ اور سلیوکس کے مابین ایک شادی کا رشتہ بنایا جاتا ہے جس کی رُو سے پلوٹارک کے قول کے مطابق 500 ہاتھیوں کا تحفہ دیا گیا۔ سلیوکس اس امر کے لیے آزاد ہو گیا کہ اپنے سابق ساتھی سپہ سالاروں سے جنگ کرے جنھوں نے سکندر کے مفتوحہ علاقے آپس میں بانٹ لیے تھے۔ لیکن اس کے بعد اسے تنہا ہی ہندوستان چھوڑنا پڑا۔ ہندوستان کے متعلق یونانی بیانات جو یہاں وقتاً فوقتاً درج کیے گئے ہیں وہ پاٹلی پتر (پٹنہ) میں سلیوکس کے سفیر سے منقول ہیں۔ اس سفیر میگستھنیز کے مذکرہ کے کچھ ٹکڑے دوسری کتابوں میں اقتباسات کی حیثیت سے باقی ہیں۔ اصل کتاب مکمل طور پر ضائع ہو چکی ہے کہا جاتا ہے کہ سلیوکس کی ایک لڑکی چندر گپت کے لڑکے بندوسار سے بیاہی گئی۔ یہ غیر اغلب نہیں اگرچہ اس پر دو اعتراض کیے گئے ہیں یعنی یونانی قوانینِ ازدواج اور ہندوستانی ذات پات۔ اہل مقدونیہ یقینی طور پر اُجڈ قسم کے سرحدی یونانی تھے اور ایتھنز کی طرح کی شہری ریاستوں کے عام قوانین کی پیروی نہیں کرتے تھے۔ سکندر نے ایران کی دو شہزادیوں سے شادی کر کے مثال قائم کر دی تھی۔ ذات پات کے قواعد کی اہمیت مگدھی راجاؤں کے نزدیک بہت کم تھی اور موریہ لوگوں کے لیے تو اس سے بھی کم تھی۔ جو اگرچہ آریہ بن گئے تھے لیکن قدیم ابتدائی باشندوں کی اولاد یا مخلوط نسل سے تھے۔ "موریہ کا نام (پالی میں موریا) مور کے نشان مخصوص قبائلی نشان کو ظاہر کرتا ہے اور ویدک آریائی نہیں ہو سکتا تھا۔ اشوک کی پہلی رانی سانچی یا بھیلسے کے نزدیک کے کسی تاجر کی بیٹی تھی (ویش) پُشیہ گپت جو کچھ مدت کے لیے گرنار کا ناظم رہا تھا اشوک کا "راشٹریہ" تھا جس کا ترجمہ "برادرِ نسبتی" ہونا چاہیے نہ کہ "راشٹر کے ٹیکسوں کا وصول کرنے والا" جیسا کہ کسی اور جگہ کیا جا چکا ہے۔ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اشوک کی ایک سوتیلی ماں مقدونیہ کی یا ایرانی یونانی نسل کی ہو۔ لیکن یہ غیر اغلب ہے کہ اس کی ماں ایک "کیوں" عورت ہو۔

چندر گپت اور اس کے بعد اس کے لڑکے بندوسار کی فوجوں نے جہاں تک علاقوں کی جغرافیائی حالت نے اجازت دی سارے ملک کو روند ڈالا۔ میسور کی سطح مرتفع کے سرے پر کورگ اور وائی ناد کے جنگلوں نے ہی غالباً ان کو روکا۔ بیشتر جزیرہ نما ابھی تک "دکشنا پتھ" کی تجارت کے باوجود غیر ترقی یافتہ تھا۔ قبل تاریخی دور کے "حجرات کلاں" (چٹان نما پتھر) میسور میں برہمگری کے مقام پر ابھی تک نصب کیے جا رہے تھے بلکہ موریائی قبضہ کے بعد ان کی جسامت بھی زیادہ ہوتی جا رہی تھی جس کے یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ مقامی قبیلوں نے لوہا دستیاب ہونے

پر فوراً ہی زرعی زندگی کی نئی راہ قبول نہیں کی۔ کیرالہ میں وہ قدیم عمودی پتھر جن کے اوپر ٹوپی نما گھیرا ہے ("ٹوپی کل" پتھر) میسور کے "حجرات کلاں" سے ذرا بعد کے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ موریہ لوگوں کے لیے جنوب میں فتح کرنے کے قابل کوئی چیز نہ تھی۔ جزیرہ نما کے گرد اگرد جہاز رانی بہت پہلے سے ہو رہی تھی۔ سوپارا (شاید بائبل کا شہر اوپھیر) اور بھروچ (بھروکچا یونانی بیری گازا) کی بندرگاہیں اور ان کی سمندر پار کی بیش قیمت تجارت مگدھ کے اختیار میں تھی۔ چنانچہ اس سے پٹنہ اتفاقیہ طور پر ایک بین الاقوامی بندرگاہ بن گیا۔ بہار کے جنوب مشرق میں تانبے کی کان کنی نے بڑی وسیع ترقی کی۔ اس دھات کی تجارت تانبے کے لیے مخصوص بندرگاہ تملک کے ذریعے ہوتی تھی۔ یقینی طور پر سمندری راستے سے برما اور انڈونیشیا کے جزائر کے ساتھ ایک نامعلوم پیمانہ پر تجارت ہوتی تھی۔ چین کے ریشمی پارچہ جات (بلخ کی پوستین کی طرح) بری راستے سے آتے تھے مگدھ کی تجارت میں نمایاں تھے اسی طرح بحر روم کا مونگا تھا جس کی برآمد اسکندریہ کے ذریعہ ہوتی تھی اور جس کی عوام میں بہت مانگ تھی۔ آسام میں چاندی کی دریافت ہو چکی تھی کیونکہ مغرب سے اس کی درآمد سکوں کے واسطے اس کی بڑھتی ہوئی مانگ کے لیے کافی نہیں تھی۔ اس کے برعکس بنگال میں صرف وہی چند قطعات آراضی صاف ہوئے تھے اور زیر کاشت لائے جا سکتے تھے جن تک دریائی راستے سے پہنچا جا سکتا تھا۔ اوڈیسہ کلنگ کو جب چندر گپت کے پوتے اشوک نے بڑی غارت گر مہم کے بعد فتح کیا تو یہ ابھی فتح کرنے کے قابل ہوا ہی تھا لیکن ابھی ترقی پا کر ایک بادشاہت بننے نہ پایا تھا۔

قطعی طور پر یہ ایک مخلوط سامراج تھا۔ اس کی رعایا میں پتھر کے زمانے کے وحشیوں سے لے کر وہ لوگ تک شامل تھے جنھوں نے ارسطو کی اصل تقریریں سنی اور سمجھی تھیں۔ کم سے کم دو ثانوی راجدھانیاں ٹیکسلا اور اُجین نظم و نسق کی خاطر بنائے گئے تھے اور عام طور پر شاہی خاندان کے دو شہزادے شہنشاہ کے قائم مقام کی حیثیت سے ان کے نگراں ہوتے تھے بتایا جاتا ہے کہ اشوک نے اپنے والد بندوسار کے قائم مقام کی حیثیت سے ٹیکسلا میں ایک عوامی بغاوت کو دبایا تھا۔ اس علاقے میں سنسکرت ویاکرن کے عظیم ماہر پانینی پیدا ہوا جو لسانیات کے مطالعے میں امتیازی شہرت کا مالک ہے لیکن جلد ہی یہ علاقہ ایک مرکز ثقافت کی حیثیت سے اپنی روایتی برتری کو کھو بیٹھا۔ ٹیکسلا کا انتہائی حوصلہ مند دانشور طبقہ نے قدرتی طور پر پٹنہ میں منتقل ہو گیا۔ تجارت کو بھی کچھ مدت تک نقصان اٹھانا پڑا اگرچہ اس معاملہ میں ٹیکسلا

کا حقیقی شان دار زمانہ آئندہ کشان خاندان کے عہد میں آنے والا تھا۔ "دکشنا پتھ" منافع کے بہت بڑے مواقع فراہم کرتا تھا۔ سونا اور لوہا بہت افراط سے دست یاب تھا اگرچہ چاندی اور تانبے کی فراہمی کم تھی۔ یہاں تاجروں اور بھکشوؤں نے جو فوجوں سے بہت پہلے پہنچ چکے تھے تجارتی مبادلہ اور نئی آراضی کی کاشت کے سلسلے میں ترقی کی اوّلین عظیم تحریک شروع کر دی تھی۔ کارلے کے مقام پر بڑی چیتیہ (چھوٹا وہار) گپھا میں ایسا لکڑی کا کام ہے جس کی تاریخ ریڈیو کاربن کے ذریعہ 280 ق۔م متعین ہوتی ہے لیکن وہار کی سب سے پہلی کوٹھریاں جو اب گر چکی ہیں یقینی طور پر ایک سو سال پہلے چٹانوں سے تراشی گئی ہوں گی۔ بھکشوؤں کی اس خلوت گاہ کے پاس ہی بودھ یونانی تاجروں کی بستی ایک قریبی گاؤں "دھینوکاکت" میں تھی۔ اشوک کا ایک بدھ مذہب کا مبلّغ یونانی تھا۔ اس کا نام دھرم کھشا تھا اور وہ افغانستان سے بھی پرے کا رہنے والا تھا۔ یہ کوئی اِکّا دُکّا واقعات نہیں تھے اس کا ثبوت ابوالہول کے مجسموں کے ایک پورے سلسلے سے ملتا ہے جو کہ بدھ مذہب کی مختلف غار نما خانقاہوں میں تراشے گئے ہیں ان میں سب سے زیادہ معلوماتی مجسمہ کارلے کے مقام پر ایک ستون کے اوپر بنا ہوا ہے۔ جو موضع دھینوکاکت کے ایک یونانی نے نذر کیا تھا اور جو صریحی طور پر کسی ایسے چھوٹے مجسمہ یا تصویر کی نقل ہے جو یقینی طور پر اسکندریہ سے آیا ہوگا۔ اس سلسلے کی دوسری صدی ق۔م کے اوائل کے ایک یونانی حملہ آور مینیڈر نے قائم رکھا اگرچہ وہ اسکندریہ میں پیدا ہوا تھا لیکن وہ بدھ مبلّغین کی حوصلہ افزائی کرتا تھا اور اپنے سکّوں پر اپنا لقب "دھمک" اور "ڈکایوس" کندہ کراتا تھا۔ ان دونوں پالی اور یونانی لفظوں کا مطلب ہے "عادل"۔ بعد کی ایک پالی کتاب "راجہ مینیڈر کے سوالات" (ملندپانہو) نے اسے زندۂ جاوید کر دیا جو کہ بدھ مذہب کے متعلق ایک خاصہ بصیرت افروز مکالمہ ہے۔ اس کے ہندوستانی نام "ملند" دوسری صدی عیسوی میں دھینوکاکت کے ایک طبیب کا نام بھی تھا جس نے کارلے میں ایک ستون بھی نذر کیا تھا۔ اب بھی کہیں کہیں ایک ہندوستانی لڑکے کا نام ملند رکھ لیا جاتا ہے۔ اس سے یونانی اور ہندوستانی ثقافتوں کی باہمی اثر اندازی کا مسئلہ واضح ہو جانا چاہیے۔

منطقی حدود تک پورے ملک کی تسخیر اور وسیع پیمانے پر ثقافتی نفوذ یہ دونوں کام تیسری صدی ق۔م کے شروع تک مکمل ہو چکے تھے اب ہمیں مزید غور سے ان سیاسی نظریات کا جائزہ لینا ہے جو مذکرہ دونوں مقاصد کے حصول کے لیے منظّم طور پر زیر عمل لائے گئے۔

5-ز مگدھ کا فنِ ملکداری و تدبیرِ مملکت

ہو سکتا ہے کہ وادیٔ گنگا کے راجاؤں نے چھٹی صدی کے تمام نئے مذاہب کے مبلّغوں کو ہمدردی اور تحسین کے ساتھ سنا لیکن یہ چیز اجات شترو جیسے شہزادہ کو اپنے باپ کی جان لینے سے باز نہ رکھ سکی ۔ اسی طرح چکرورتی راجہ کو یہ نیک مشورہ کہ وہ سب کے لیے روزگار مہیا کرے، کاشتکار کو مویشی اور بیج بہم پہنچائے اور تاجر کو سرمایہ دے ایک ایسا مشورہ تھا جو پانچویں اور چوتھی صدی ق ۔ م کی وسعت پذیر ریاست مگدھ کے حقیقی فعل و عمل سے بہت دور ہی رہا ۔ آئندہ سطور میں اس کتاب کا تجزیہ ضروری ہوگا جس پر اس شاہی پالیسی کی بنیاد تھی ۔ اے ۔ بی ۔ کیتھ نے اس کتاب کے متعلق کہا ہے، " یہ بات یقیناً بڑی مایوس کن ہوگی اگر یہی کتاب وہ بہترین چیز ہو جو ہندوستان افلاطون کی تصنیف " ریپبلک " (جمہوریت) یا ارسطو کی تصنیف " پالیٹکس " (سیاسیات) کے مقابلہ میں یا ایتھنز کے جس دستوری رسالہ کو پہلے زنوفن سے منسوب کیا جاتا تھا اس کے مصنف کی معمولی عقل و دنیاوی سوجھ بوجھ کے مقابلے میں پیش کر سکے " ۔ یہ تبصرہ قدرے بے ربط اور مبالغات پر مبنی ہے ۔ ارسطو کے شاہی شاگرد سکندر نے اپنے فاضل استاد حکیم ستاجرہ (ارسطو ستاجرہ مقدونیہ کا وہ مقام جہاں کا ارسطو رہنے والا تھا) کے سیاسی خیالات کو عملی جامہ نہیں پہنایا ۔ (ایتھنز کی جمہوریت ایک حیرت ناک مختصر مدت کے بعد ہی اس کے دستور کی مفروضہ عملی دانشمندی کے باوجود خود افلاطون کے قریب ترین دوستوں ہی کی وجہ سے ناکام ہو گئی ۔ یہ دوست نکیاس، الکبیاڈیس اور کرائیاس جیسے امرا تھے اور ان کے ساتھ دوسرے بھی جو مشہور کتاب " ڈائیالوگس " (مکالمات) میں جگہ جگہ سقراط کے شاگرد اور مداح کی حیثیت سے نظر آتے ہیں لیکن جنھوں نے سقراط کی نظریاتی " ریپبلک " (جمہوریت) کو وجود میں لانے کے لیے تقریباً کچھ بھی نہیں کیا ۔ اس کے برعکس جس ہندوستانی ریاست کا ہم نے ذکر کیا وہ کسی بھی درمیانی پسپائی کے بغیر معمولی اور قدیم شروعات سے ترقی کر کے اپنی مقصود وسعت کو پہنچ گئی ۔ یونانی تصانیف پڑھنے میں بہت اچھی معلومات ہوتی ہے لیکن اسی ہندوستانی کتابچہ نے خود اپنے زمانی و مکانی حدود میں ان سب سے کہیں بہتر عملی

کام انجام دینا

پالیسی اور نظم و نسق سے متعلق معلومات کا بڑا ماخذ ارتھ شاستر ہے جو ایک سنسکرت کی کتاب ہے اور صدیوں غائب رہنے کے بعد 1905 میں دوبارہ دریافت ہوئی۔ اس کا مصنف چانکیہ یا کوٹلیہ چوتھی صدی ق۔م کے آخر میں چندر گپت موریہ کا ایک برہمن وزیر تھا۔ روایت کے مطابق اس کی تعلیم بھی ٹیکسلا میں ہوئی۔ بعد کی روایات و حکایات میں وہ ایک تند مزاج ماہر سازش کی حیثیت سے مشہور ہو گیا جس نے چندر گپت کو مگدھ کے تخت پر مضبوطی سے جما دیا تھا۔ وشاکھ دت کے سنسکرت ڈرامہ ”مدرا راکھشش“ میں جو چوتھی صدی عیسوی کے اواخر میں لکھا گیا اس پیچیدہ سازش کی بدیہی طور پر فرضی اور غیر اغلب تفاصیل دی گئی ہیں جس کے ذریعہ ایک مقتول راجہ نند کے بہترین وزیروں کو ایک غیر معمولی حد تک گرویدہ کر دیا یعنی ڈرامہ کے چندر گپت موریہ کی نئی حکومت کی تائید کرنے کے لیے ہموار کر لیا گیا تھا۔ چانکیہ کی کتاب میں جس ریاست کا نقشہ پیش کیا گیا ہے وہ کسی بھی دوسرے دور کی کسی معلومہ ریاست سے اتنا مختلف ہے کہ ”ارتھ شاستر“ کے مستند و معتبر ہونے میں شک و شبہ کیا گیا۔ اگرچہ یہ شکوک اب طویل مباحثوں کے بعد دور ہو چکے ہیں تاہم دو باتیں پھر بھی خاص طور پر قابلِ غور ہیں۔ مصنف نے موریہ سلطنت کا نظم و نسق بیان نہیں کیا ہے بلکہ ریاست کے اصولوں اور نظریوں پر بحث کی ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ ”یہ کتاب فن ملکداری کے قدیم ماہرین کی تمام کتابیں جمع کر کے بنائی گئی ہے اور تمام کرۂ ارض پر فرماں روائی حاصل کرنے اور قائم رکھنے کی غرض سے لکھی گئی۔“ دوسرے یہ کہ جو رسالہ اس وقت ہمارے ہاتھوں میں ہے اس میں سے اصل نسخہ کے [illegible] اور [illegible] کا درمیانی حصہ گم ہو چکا ہے۔ کوئی ایک پورا جزو گم نہیں بلکہ متن کے ہر حصے میں سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے دوبارہ نقل کرتے وقت چھوٹ گئے ہیں۔ بعد کے زمانے میں ریاست اور فوج کی نوعیت اس حد تک تبدیل ہو گئی تھی کہ انتظام سلطنت اور فوج کے متعلق جو تجویز پیش کی گئی تھی اس کا بیشتر حصہ اب قابلِ عمل نہیں رہ گیا تھا۔ بہت سی فنی اصطلاحیں تو سمجھ میں نہیں آتی تھیں۔ کتاب کے جو حصے فوج کی تنظیم و تدبیر سازی سے متعلق تھے ان کا سب سے زیادہ نقصان ہوا ہے۔ مگدھ کی زبردست مستقل فوج جس کے وابستگان خدمت کو سپاہیوں اور افسروں کو باقاعدہ نقد تنخواہ ملتی تھی۔ دوسری صدی ق۔م کے بعد بالکل غائب ہو گئی۔ بعد کے زمانے کے مصافی دستے ہی بالکل مختلف چیز تھے۔

”ارتھ شاستر“ نام کا مفہوم ہے۔ ”مادی منفعت کا علم“ ایک نہایت خاص قسم کی ریاست

کے لیے نہ کہ ایک فرد کے لیے۔ مقصد ہمیشہ صاف و شفاف طور پر سامنے رکھا جاتا تھا۔ جن ذرائع سے یہ مقصد حاصل ہو۔ ان کے لیے کسی جواز کی ضرورت نہیں تھی۔ اخلاقیات یا عوامی فلاح کے متعلق کہیں خفیف ترین ظاہرداری بھی روا نہیں رکھی گئی۔ اگر کہیں کچھ مشکلات پر بحث کی گئی ہے تو صرف ان پر جو عملی ہیں خواہ وہ طریقے جن پر عمل کرنا مقصود ہے کتنے ہی بے رحمانہ و دغابازانہ کیوں نہ ہوں لیکن اس بحث میں اخراجات اور اثرات مابعد پر واجبی غور و فکر ضرور کیا گیا ہے۔ دوسری طرف شہری کے لیے نہایت ہی سخت قوانین کی پابندی لازمی تھی جن کا نفاذ قدیم ہندوستانی تاریخ کے کسی بھی اور زمانے کے مقابلہ میں بہتر طور پر ہوتا تھا۔ یہ دوہرا معیار بالآخر "ارتھ شاستر" کو متروک کر دینے کا ایک باضابطہ عذر بن گیا اگرچہ سربرآوردہ علما اس سوال کے سلجھے ہوئے دلائل اور سخت و دشوار نثر کی خاطر اس کو بارھویں صدی عیسوی تک پڑھتے رہے۔ یہ تصنیف تمام ہندوستانی ادب میں اب تک لاثانی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصنع و منافقت سے مکمل طور پر آزاد اور نظر فریب استدلال سے پاک و صاف ہے۔ انجام کار اس کے نظر انداز ہو جانے کی حقیقی وجہ ایک قطعی سماج کی تشکیل تھی (جو خود مگدھ کے فنِ حکمداری کی کامیابی سے وجود میں آیا) جس میں ان طریقوں کا اب اطلاق ہی نہیں ہوتا تھا۔

ہر ریاست کسی طبقاتی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔ برہمنوں کی قبائلی ریاست کو جس میں یگیہ کی رسم ضرورت سے زیادہ رائج ہو چکی تھی۔ کشتریوں کی برادریوں کا سہارا مل گیا ویشوں اور شودروں کو دبائے رکھنے اور دوسرے قبیلوں سے لڑنے میں اپنے راجہ کی حمایت کرتی تھیں۔ بعد میں قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں جاگیردارانہ ریاستوں کی بنیاد طاقت ور زمینداروں کے طبقے پر تھی جو ٹیکس جمع کرتا اور فوج کے لیے سوار رسالے اور افسر مہیا کرتا اور جس کو براہ راست شخصی وفاداریوں کا سلسلہ اس طرح باہم متحد رکھتا کہ خدمت گار اپنے آقا سے۔ اسامی اپنے جاگیردار سے اور امیر اپنے راجہ سے بندھا ہوا تھا۔ جب "ارتھ شاستر" کے اصول واضع ہوئے اس وقت آریائی چرواہی قبائل کو ختم کرنا ابھی باقی تھا اگرچہ زمین کی شخصی ملکیت کے اندرونی دباؤ کے تحت وہ آہستہ آہستہ منتشر ہو رہے تھے۔ بہت سا قدیم زبردست جنگل ابھی صاف کرنا باقی تھا۔ اس کے نیچے جو زمین تھی اس کا قدرتی طور پر کوئی شخص مالک نہیں تھا۔ کوٹلیہ کے اصولوں پر بنی ہوئی ریاست آج اس قدر عجیب و خیالی شئے معلوم ہوتی ہے کیونکہ وہ زمین کو صاف کرنے والا اصل و خاص ادارہ تھی۔ سب سے بڑی زمیندار تھی۔ بھاری صنعت

کی سب سے بڑی مالک تھی اور یہاں تک کہ اشیائے صرف کی سب سے بڑی پیدا کرنے والی بھی تھی۔ حکمران طبقہ اگر فی الواقع ریاست اور ریاست کے لیے تخلیق کردہ نہیں تھا تو کم از کم نظم و نسق کے ایک حصّہ کی حیثیت سے بہت زیادہ بڑھ چکا تھا۔ بالائی اور زیریں زمرے کے عمال حکومت پانچ لاکھ آدمیوں کی مہیب اور مستقل فوج (300 ق۔م تک) جس میں تمام ذاتوں اور مختلف نسلوں کے افسر تھے۔ پھر اتنی اہم ایک دوسری مگر پوشیدہ جاسوسوں اور خفیہ کارندوں کی فوج یہ تھے اس نئی ریاست کے خاص ستون۔ "ارتھ شاستر" سے ہی یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ان دونوں زمروں کے عمال حکومت کی تعداد بے شمار تھی۔ یونانی بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ ان لوگوں کی ذاتیں بن گئی تھیں اور ایک ذات پات کے سماج میں ایسا ہونا ناگزیر بھی تھا۔ یہ دو سرکاری ذاتیں مگدھ کی سلطنت کے بعد باقی نہ رہیں لیکن کائستھ ذات کچھ صدیوں بعد اسی طرح ان مختلف عناصر سے بن گئی جو ریاست کے لیے رکارڈ رکھنے کا اور منشی کا کام کرتے تھے۔

"ارتھ شاستر" میں یہ سفارش کی گئی ہے کہ خفیہ کارکنوں کے ذریعہ جاسوسی اور اشتعال انگیزی کا استعمال ایک بڑے بھاری اور عالمگیر پیمانے پر کیا جانا چاہیے۔ فعل و عمل کا واحد مقصد ریاست کی منفعت و حفاظت تھی۔ پوری کتاب میں اخلاقیات کے خیالی و مجرد سوالات کہیں نہیں اٹھائے گئے اور نہ ان پر بحث کی گئی ہے۔ راجہ کے خفیہ کارندوں کا فرض تھا کہ قتل، زہر، جھوٹے الزام تراشی تخریب وغیرہ کا استعمال بوقت ضرورت باقاعدہ طریقہ پر اور کسی اخلاقی تردد کے بغیر کریں۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ضروری تھا کہ عوام الناس پر امن و قانون کا عام نظام انتہائی شدید نگرانی و سختی کے ساتھ چلتا رہے۔ خود اپنی ہی انتظامیہ کے علاوہ ایسی ریاست کی کوئی مضبوط بنیاد نہیں ہو سکتی تھی اور اسے بھی جاسوسوں کی انتہائی محتاط نگرانی میں رکھنا پڑتا تھا۔ ریاست کے بددیانت ملازموں کے خلاف تمام احتیاطی تدابیر کی تفصیل بیان کرنے کے بعد چانکیہ نے اس بات کو افسوس کے ساتھ تسلیم کیا ہے کہ ریاست کی آمدنی میں ایک سرکاری ملازم کی خرد برد کا پتہ لگانا اتنا ہی مشکل ہے جتنا یہ معلوم کرنا کہ تیرنے والی مچھلی نے کتنا پانی پیا ہے۔" ارتھ شاستر" کی ریاست ایک ایسے سماج کی خصوصیت نہیں تھی جس میں کسی نئے طبقے نے ریاست کے نظام پر تصرف کرنے سے پہلے ہی اصلی طاقت پر قبضہ کر لیا ہو۔

اس جگہ یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانی اور چینی ترقی کے راستوں کے ایک اہم فرق کو ذہن نشین کر لیا جائے۔ اوّلین چینی شہنشاہ چن سی ہوانگ تی (221 ق۔م) کا وزیر اعظم

ایک سوداگر تھا۔ بعد میں تاجر طبقہ کا رتبہ کم کر دیا گیا لیکن اپنے اُن ارکین کے ذریعہ اس کو کچھ نہ کچھ حقیقی اقتدار حاصل رہا جو چینی سول سروس میں داخل ہو گئے تھے کیونکہ اس کے داخلے کے لیے امتحانات کا باقاعدہ سلسلہ جاری تھا۔ ہندوستان میں "گرہ پتی" کسان تاجر طبقہ جس نے وادی گنگا کی نئی ریاست کو جنم دیا تھا۔ وزارتی کونسلوں میں نمائندگی سے محروم تھا اگرچہ ابتدائی دور کے "شریشٹھی" لوگوں کا ان کی دولت کی وجہ سے لحاظ کیا جاتا تھا۔ جاگیردارانہ دور میں ان کے اخلاف کو نصیب نہیں ہوا۔

ریاست کا اعلیٰ ترین سربراہ اور ریاست کے وجود کا نشان و اظہار راجہ تھا۔ راجہ ہونے کے لیے اس زمانے میں غیر معمولی صفات کی ضرورت تھی۔ دن اور رات کا ہر منٹ حکمران کے مختلف انتظامیہ فرائض کے لیے مناسب وقفوں میں بٹا ہوا تھا۔ مثلاً عام اطلاعات اور خفیہ اطلاعات سننا۔ مجلس وزرا۔ محکمۂ خزانہ اور فوج کے سربراہوں کے ساتھ مشورے کرنا۔ آرام، نیند طعام، تفریح اور رنواس کی مسرتوں کے وقفے، ایک نظام اوقات اور گوشوارے کے ذریعہ سختی کے ساتھ محدود کر دیے جاتے تھے۔ "مشرقی عیش و نشاط میں مست رہنا" تو کسی "ارتھ شاستر" کا راجہ بنی سلطنت میں سب سے زیادہ محنتی آدمی ہوتا تھا۔ ہر راجہ اس عظیم مصروفیت کے نظام کو نہیں نبھا سکتا تھا خصوصاً اس لیے کہ ہر وقت زہر اور قاتل کے خنجر کے خلاف مفصل احتیاطی تدابیر اختیار کرنا پڑتی تھیں۔ ایسے واقعات کے نتیجے میں محل کے اندر جو انقلابات اور شاہی خاندانوں کی جو تبدیلیاں ہوتی تھیں ان کی تصدیق نشان زدہ سکوں کی اچانک تبدیلیوں سے ہوتی ہے۔ اجات شترو کا خاندان چند ہی پشتوں کے بعد ایک عوامی بغاوت کے ذریعہ برطرف کر دیا گیا۔ نئے راجہ سس ناگ (سنسکرت: ششو ناگ) نے اپنے نئے سکے جاری کرنے کے علاوہ موجودہ تمام سکوں پر دوبارہ مہر لگائی۔ اس کے جانشینوں نے ٹھپے کے نشانوں والے سکوں کے عظیم عہد کا آغاز کیا۔ ٹیکسلا کے ذخیروں سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے بعد سارے اترا پتھ پر مگدھ کی تجارت اور اس کے سکے چھائے ہوئے تھے۔ بعد میں ایک پرامن تبدیلی سکوں کے اسی "شاہی چکر" والے نشان کے ساتھ ایک کم مرتبہ مگر رشتہ دار خاندان کو برسر اقتدار لے آئی جو کہ نندیا نندن خاندان کہلاتا ہے۔ ان کی خوش حالی بعد میں ہمیشہ کے لیے ایک ضرب المثل بن گئی۔ اس وقت تک یعنی بدھ کی موت کے ایک سو سال بعد دارالخلافہ آخری طور پر پٹنے میں منتقل ہو گیا تھا جو دنیا کا سب سے بڑا شہر بن گیا (اور ایک یا دو صدی تک ایسا ہی رہا) ایک قابل

نو دولت شخص نے جس کا غالباً نام مہاپدم نند بیان کیا گیا ہے، اس وقت تخت پر تشدد کے بغیر قبضہ کر لیا، مہاپدم کے آخری بیٹے کے قتل کے بعد تاجِ شاہی چندر گپت موریہ کے حصے میں آیا۔

تخت و تاج کے لیے ہونے والی جنگ و جدال کو چانکیہ نے بادشاہت کا ایک معمولی پیشہ ورانہ خطرہ قرار دیا ہے۔ اخلاق یا فرزندانہ نیکی کا لحاظ رکھنے کا اس میں کبھی کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا وہ اپنے ایک پیش رو کے قول کا حوالہ دیتا ہے، "شہزادے کیکڑوں کی طرح باپ کو کھانے والے ہوتے ہیں"۔ سابقہ آچاریوں کے خیالات پر غیر جذباتی انداز میں غور کیا گیا ہے مثلاً ایک شہزادے کی تربیت کے طریقے۔ وقت سے پہلے راجہ بننے کے متعلق اس کے ارادوں کی جانچ۔ اس کی پوشیدہ برائیوں اور امیدوں کی جاسوسی کرنا اور حسب ضرورت ان پر پابندی لگانا۔ پھر اگلے باب میں ہی جلاوطن یا معزول شدہ (اپردھ) شہزادہ اب محض معزول یا جلاوطن ہی نہیں کیا جاتا تھا جیسا کہ پرانے زمانے کی چھوٹی قبائلی ریاستوں میں معمول تھا۔ راجہ کی مطلق العنان طاقت اور نئی بادشاہتوں کے علاقوں کے وسیع تر ہو جانے کے معنی یہ تھے کہ متعلقہ شخص اب کسی نہ کسی طرح کی حراست میں معینہ مدت تک رکھا جاتا تھا جیسا کہ روم کے قانون کے تحت کیا جاتا تھا یا شاید ایسا بھی ہوتا تھا کہ اس کے تمام شہری حقوق ضبط کر کے اس کو ایک معینہ مدت کے لیے ایک قیدی کی حیثیت سے جلاوطن کر دیا جاتا تھا۔

شاہی خاندان کی تبدیلیوں میں سے کوئی ایسی نہ تھی جس کا خفیف ترین اثر بھی مگدھ کی مستقل توسیع پر پڑ سکا ہو۔ کسی خانہ جنگی سے ریاست کی داخلی یا خارجی حکمتِ عملی میں خلل نہیں پڑا اور نہ "ارتھ شاستر" میں ہی اس قسم کے خلل کا کوئی تصور کیا گیا ہے خواہ شاہی محل میں کچھ بھی ہوتا رہے۔ ریاست کی شیرازہ بندی اس قدر خوبی سے کی گئی تھی کہ اس طرح کا کوئی امکان ہی نہیں تھا۔ "ارتھ شاستر" گیارھواں دفتر (جو ہم تک پہنچتے پہنچتے مختصر ہو کر رہ گیا ہے) اُن آزاد طاقتور، غذا پیدا کرنے والے مسلح قبائل کو باقاعدہ طور پر منتشر کر دینے کے طریقوں پر مشتمل ہے جو ابھی تک انحطاط زدہ ہو کر مطلق العنان بادشاہتوں میں تبدیل نہیں ہوئے تھے۔ اس کی خاص تکنیک یہ تھی کہ ان کو اندر کی طرف سے پارہ پارہ کرنے کے لیے نرم کیا جائے اور قبائلیوں کو ایک ایسے طبقاتی سماج کے اراکین میں تبدیل کیا جائے جس کی بنیاد ذاتی شخصی ملکیت پر ہو۔ اس لیے قبیلے کے سرداروں اور سب سے زیادہ سرگرم قبائلی عناصر کو نقد روپیہ کی رشوت۔ انتہائی تیز شرابوں کی وافر فراہمی یا ذاتی حرص و آز کی ہمت افزائی

کے ذریعہ بگاڑا جائے۔ جاسوسوں، خفیہ کارندوں، برہمنوں اور جوتشیوں، ظاہراً اچھے خاندان کی عورتوں، رقاصاؤں، اداکاروں، مغنّیوں اور طوائفوں کے ذریعے ان میں اختلافات کے بیج بوئے جائیں۔ قبیلے کے بزرگوں کی اس بات کے لیے حوصلہ افزائی کی جائے کہ وہ عام قبائلی دسترخوان ("ایک پاترم") پر کھانا نہ کھائیں اور اپنے سے پست تر لوگوں میں شادی بیاہ نہ کریں اور ان پست تر لوگوں کو اس بات پر اکسایا جائے کہ وہ مشترکہ طور پر کھانا کھانے اور باہمی شادی بیاہ پر اصرار کریں۔ قبیلے کے اندر لوگوں کے تسلیم شدہ مرتبے کو ہر طرح کے اندرونی اشتعال کے ذریعہ درہم برہم کرنا تھا۔ نوجوانوں کو جنہیں رواج کے مطابق قبائلی زمین اور محصول کا کم حصہ ملتا تھا شاہی کارندے ورغلا سکتے کہ وہ اپنے کم حصے پر اعتراض کریں۔ گھات لگا کر قبیلوں کو قتل کرنے یا زہر دے کر مارنے سے (جس کے لیے قبیلے میں مقتولین کے معروف حریفوں پر الزام لگایا جائے) اور ایسی افواہیں پھیلانے سے کہ سرداروں کو دشمن نے رشوت دی ہے باہمی کھلم کھلا تصادم پیدا کرنے میں مدد مل سکتی تھی۔ یہ سب کچھ ہو جائے تو پھر "ارتھ شاستر" کی ریاست کے راجہ کا یہ کام ہوگا کہ مسلح طاقت کے ذریعہ اس معاملہ میں مداخلت کرے۔ قبیلے کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے جائیں۔ قبائلیوں کو پانچ سے دس گھرانوں تک کی جماعتوں میں جلاوطن کر کے دور دراز سرزمینوں پر آباد کیا جائے۔ ایک دوسرے سے اس قدر دور کہ وہ میدانِ جنگ میں متحد ہو کر محاذ آرائی کرنے کے قابل ہی نہ رہیں۔ جن قبیلوں کے وقتی نام دیے گئے ہیں وہ دو قسم کے ہیں۔ ایک تو کمبوج اور سوراشٹر کے کشتری جو ہتھیار بھی استعمال کرتے تھے اور زراعت اور تجارت بھی کرتے تھے۔ دوسرے وہ جو محض چند سری حکومتوں کے (جنگ پیشہ) کشتری اراکین کی حیثیت سے زندگی بسر کرتے تھے (اور اس سے چھوٹے پیشوں کو قبول نہیں کرتے تھے) مثلاً لچھوی، ورجی، ملّ، مدرا، کگر، کرو، پنجابی اور دوسرے، لچھوی اور ورجی لوگوں

شکل نمبر 11 موریان سے پہلے مگدھ کے آخری راجہ مہاپدم چند کے چاندی کے سکے کے نشان والے سکے۔ اس کے سر اس بات کا سہرا ہے کہ اسے آزاد آسوبائی قبائل کو جن میں شاکیہ گن بھی شامل تھی قطعی طور پر تباہ کر دیا تھا تقریباً 350 ق۔م۔

کو ایک قبیلہ کی حیثیت سے اجات شترو پہلے ہی ختم کر چکا تھا لیکن ان کی نسل ختم نہیں کی تھی۔ نیپال میں کچھ کتبوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نام تقریباً ایک ہزار سال تک زندہ رہا۔ گپت خاندان کے راجہ چندر گپت اوّل کو جو چوتھی صدی عیسوی میں ہوا ہے اپنی خاندانی وجاہت کا سب سے بڑا یہی ہوا تھا کہ اس کی شادی لچھوی "شہزادی" کمار دیوی سے ہوئی۔ برہمنی پرانوں کی ایک تلخ سطر میں اس بات پر ماتم کیا گیا ہے کہ مگدھ کے شہنشاہ مہاپدم نند نے تمام کشتریوں کو ختم کر دیا اور کوئی بھی ایسا باقی نہ بچا جسے کشتری کے نام سے پکارا جا سکے۔ یہ اشارہ صرف کرو وں، پنچالوں اور مشرقی پنجاب کے نئے ویدک عہد کے قبائل کی طرف ہی ہو سکتا ہے جن کے متعلق روایت و شاعری کے علاوہ اور کہیں بھی پھر کچھ نہیں سنا گیا۔ باقی کام زیادہ تر سکندر نے پورا کر دیا۔ مدر اور کمبوج قبیلوں کا کوئی براہِ راست رابطہ مگدھ ریاست کے ساتھ چانکیہ کے زمانے تک نہیں پیدا ہوا۔ لیکن اس نے ٹیکسلا کے ایک سرحدی براہمن کی حیثیت سے ان کو بہت قریب سے ضرور دیکھا ہو گا۔ اس طرح یہ کتاب طویل زمانے کے قائم شدہ اصولوں کا ایک ماحصل پیش کرتی ہے جن کو تازہ ترین زمانے تک مکمل کر کے ان عملی طریقوں کی بنیاد پر قائم کیا گیا جن کو فی الواقع استعمال کیا جا سکے۔ جیسا کہ اجات شترو کے براہمن وزیر وسکار نے قدیم لچھویوں کے خلاف کیا۔ اگرچہ بے پناہ اور ناقابلِ مزاحمت موریہ فوج میدانِ جنگ میں کسی بھی مخالفت کو پیوندِ خاک کر سکتی تھی تاہم ابتدائی مگدھ راجاؤں نے محسوس کر لیا تھا کہ محتاط اور چوکنّا رہنے میں جانی و مالی خرچ کم پڑے گا، جہاں تک بقیہ کا تعلق ہے خانہ بدوش گلّہ بان قبائلی جو مستقل طور پر زمین کے مالک نہیں تھے اور نہ تو زراعت کا کام کرتے تھے نہ اتنے مسلح تھے کہ ایک فوجی خطرہ بن سکتے حسبِ سابق زندگی گذارتے رہے۔ میگستھنیز بیان کرتا ہے کہ یہ چوپانی لوگ تیسری صدی ق۔م میں ہندوستانی آبادی کے سات بڑے طبقوں میں سے ایک تھے "ارتھ شاستر" کے بعض طریقے جن میں تیز شراب اور زہر شامل ہے ممالک متحدہ امریکہ میں سرخ فام قدیم باشندوں کے خلاف اسی قسم کے مقاصد کے لیے استعمال کیے گئے تھے جیسے کہ قدیم مگدھ میں۔

6-3 انتظامِ مملکت

ان لوگوں کو "ارتھ شاستر" عجیب و غریب اور غیر حقیقی نظر آئے گا جو ہندوستانی ذہن علاقہ کا وہی تصور رکھتے ہیں جیسا کہ یہ بعد کے زمانے میں نظر آتا تھا۔ نظم و نسق کی اکائی "جن پد" تھا،

جس کا ترجمہ آج کل ضلع کیا جاسکتا ہے۔ اس کے اصل معنی "قبیلے کا مرکز" اب درست نہیں رہے تھے قبائلی آبادکار بیشتر ایک وسیع تر دیہاتی آبادی میں جذب ہو چکے تھے۔ ضلعے ایک دوسرے سے ملے ہوئے نہیں تھے بلکہ بڑے بڑے جنگل ان کے بیچ میں تھے۔ ان جنگلوں میں غذا جمع کرنے والے "آٹوک" وحشی رہتے تھے ایک ہی "جن پد" کے دیہات کے درمیان کا جنگل ایندھن لکڑی، سوکھی گھاس، شکار، خودرو پیداوار، اور چراگاہ مہیا کرتا تھا لیکن عموماً خطرناک انسانوں سے پاک وصاف رہتا تھا۔ ہر "جن پد" کی سرحدوں پر حملے کے خلاف سخت حفاظتی انتظام رہتا تھا خواہ وہ وحشیوں کا دھاوا ہو یا غیر ملکی حملہ۔ وحشیوں کی نقل و حرکت اور ان کے ارادوں کا پتہ خاص کارندوں کی جاسوسی سے لگایا جاتا تھا جو کہ بالعموم سادھوؤں کے بھیس میں ہوتے تھے۔ اگر وہ بہت زیادہ طاقت ور ہوتے لیکن اس قابل ہوتے کہ ان کو غذائی پیداوار کا کام کرنے والوں میں تبدیل کیا جاسکے تو ان کو "ارتھ شاستر" کے آخری دفتر میں بیان کردہ طریقوں سے تخریب کا نشانہ بنایا جاسکتا تھا۔ تیسری صدی ق۔م تک ان غیر ملحق و غیر مربوط "جن پدوں" کی سرحدیں سلطنت کی اندرونی سرحدیں تھیں اور یہ بھی اتنی ہی اہم تھیں جتنی دوسری سلطنتوں کے ساتھ ملی ہوئی سرحدیں۔ "جن پدوں" کے درمیان تجارتی قافلوں کو ان مقامات پر درآمد و برآمد کا محصول دینا پڑتا تھا جہاں وہ کسی "جن پد" میں داخل ہوتے یا اس سے باہر نکلتے تھے۔ ہر شخص کو جن پد کی سرحد کو پار کرتے وقت ایک سرکاری واجبی مہر شدہ پروانہ دکھانا پڑتا تھا جو کہ اہم وجوہ کی بنا پر ہی اور بڑی بھاری فیس دینے پر ملتا تھا۔ بلند مرتبہ وزیر اور مقامی بورڈ کے افسران اسی جن پد کے رہنے والے ہوتے تھے جس کا وہ انتظام کرتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی کبھی ایک اعلا حاکم ایک اجنبی بھی ہوسکتا تھا مثلاً چندر گپت موریہ کے ماتحت ایرانی تشاسپھا۔ لیکن تیزی کے ساتھ ہندوستانی بننے والے غیر ملکیوں کے ایک طویل خاندان نے گرنار کے مقام پر اسی عہدے پر کام کیا شاید اس لیے کہ اس علاقہ میں ایرانیوں کی ایک طاقت ور بستی تھی۔

ہر ایک "جن پد" کا نظم و نسق ایسا ہی ہوتا تھا جیسا کہ دوسرے کا۔ ان کے اعلاترین عہدیدار راجہ کے وزیر کا منصب رکھتے تھے۔ ان سے ٹھیک نیچے کے افسر بورڈوں کے ممبر ہوتے تھے۔ (یونانیوں نے ان بورڈوں کو "مہو کھیاہ لکھا ہے) اعلاترین ملازمتوں کے لیے لوگوں کو بڑی احتیاط سے چنا جاتا تھا اور ذہانت دیانت داری حوصلہ وفاداری اور روپے عورتوں اخلاقی عیوب و جاہ طلبی کے سلسلے میں ان کی کمزوریوں کی جانچ خفیہ ترغیب دینے والوں کے ذریعہ لالچ دلاکر

کی جاتی تھی۔ ہر شخص کے محاسن و عیوب ایک رجسٹر میں درج کیے جاتے تھے۔ پورے دورِ ملازمت میں ہر ملازم پر جاسوسوں کی نظر رہتی تھی۔ جاسوس لوگ اہلِ حیثیت اہلِ زہد و ریاضت یا معمولی شہری کا بھیس بدل کر عوام کی رائے معلوم کرتے اور بوقتِ ضرورت اسے کسی خاص شکل میں ڈھالنے کے لیے مدد بھی کرتے۔ یہ ایسی ہی چیز تھی جیسے آج کل بعض ممالک میں اخبارات کی طرف سے رائے عامہ معلوم کرنے اور مدبرانہ مہمات کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ نیچے درجے کے سرکاری عہدے داروں کا سلسلہ ہر ایک گاؤں کے یا قصبہ کے ہر ایک محلّے کے فرد نویس تک جاتا تھا۔ اس طرح کے ہر "محافظ" (گوپا) کو پیدائش اموات اور اپنے علاقہ میں آنے والے یا علاقے سے باہر جانے والے ہر شخص کی نقل و حرکت کا پورا ریکارڈ رکھنا پڑتا تھا۔ اجنبیوں اور مہمانوں بھولے بھٹکے مسافروں، تاجروں اور کسی شخص کی دولت میں اچانک اضافہ ہو جائے یا اس کے مشتبہ طرزِ عمل اختیار کرنے کے متعلق فوراً رپوٹ کرتی اور اس پر گہری نظر رکھنی لازم تھی۔ ہر تجارتی کارواں میں جاسوس موجود ہوتے تھے۔ راجہ کو ہر بات کی خبر رہتی تھی۔ شاہی کارندوں کی نظر سے کوئی بات چھپ نہیں سکتی تھی۔ کوئی دلچسپ یا اہم خبر ہوتی تو فوراً ہیغامبر یا پیغام رساں کبوتر کے ذریعے صدر مقام تک پہنچا دی جاتی اور متعلقہ افسر تک اسی ذریعہ سے احکام پہنچا دیے جاتے۔

"جن پد" کی آراضی دو واضح زمروں میں تقسیم تھی ایک تو وہ زمینیں جو "راشٹر" ٹیکس ادا کرتی تھیں اور دوسری وہ جو "سیتا" اراضیات کہلاتی تھیں اور جو براہِ راست حکومت کی نگرانی میں آباد ہوتی اور زیرِ کاشت آتی تھیں۔ اوّل الذکر وہ تھیں جو آریائی قبائل کی آبادیوں سے ترقی پذیر ہوئی تھیں۔ عام طور پر ان کا اپنا چھوٹا سا شہر صدر مقام ہوتا تھا جس کو گردونواح کی مزروعہ زمینیں ضروری پیداوار فراہم کرتی تھیں۔ یہاں روایتی طریقوں پر نظم و نسق چلنے دیا جاتا تھا بشرطیکہ کسی عمل سے راجہ کی طاقت کو خطرہ نہ ہو۔ ان "راشٹریہ" اکائیوں میں وہ "آزاد شہری" شامل تھے جن کا تذکرہ یونانیوں نے کیا ہے کیوں کہ انہوں نے آزاد شہروں کو ارسطو کی آزاد ریاستوں سے تعبیر کیا جن پر عدلیہ کے اراکین عوام کی مرضی سے حکومت کرتے تھے۔ ان میں سے بعض شہر جو موریہ وفاقی قیادت کے تحت تھے خود اپنے سکے جاری کرتے تھے جن پر مرکزی خزانے کا ٹکسالی نشان ہوتا تھا لیکن شاہی اقتدار کے نشان "چکر" کی جگہ جو شاہی سکوں پر ہوتا تھا چھوٹی چھوٹی انسانی شکلیں یا ایک ڈھال اور تیروں بنا دیے جاتے تھے۔

"راشٹر ٹیکس" بھی سابق روایات کی بنیاد پر ہوتے تھے اگرچہ اب ان کو راجہ کا ایک خاص وزیر وصول کرتا تھا۔ کچھ گاؤں سب ٹیکسوں کے بدلے میں ایک واحد اجتماعی ٹیکس ادا کرتے تھے جس میں ہر آدمی کا حصہ وہاں کے باشندے خود آپس میں طے کر لیتے تھے۔ خاص ٹیکس فصل کا چھٹا

شکل 12۔ چاندی کے قبائلی سکے جنہیں ان لوگوں نے بنایا جن کا کوئی قریبی راجہ نہیں تھا اگرچہ یہاں وہ دوسرے صوبہ شہنشاہ بندوسار کے زیر اقتدار تھے (جس نے سیلیوکس نکاٹر کو شکست دی تھی)(اس طرح کے سکے ان ہندوستانی "آزاد شہروں" کے وجود سے مطابقت رکھتے ہیں جن کا تذکرہ میگستھنیز نے کیا ہے)

حصہ تھا۔ "فوجی راتب" کا ٹیکس ان قبائلی محاصل کی جگہ پر وصول کیا جاتا تھا جو پہلے زمانے میں مقامی رنگروٹوں کے مصارف کے لیے ادا کیے جاتے تھے۔ قبائلی یگیہ کے موقع پر راجہ کو روایتی تحائف دینے کی رسم سے "بلی" کی رسم نکلی اسی طرح سردار قبیلہ کو لڑکے کی پیدائش۔ عام سبھا کے اجلاس وغیرہ کے موقعوں پر جو نذرانے پیش کرنے کی قدیم رسم تھی اس سے کچھ اور ٹیکس وجود میں آئے۔ قبائلی سردار اور رضاکار مگر مشق یافتہ (قبائلی فوج کا وجود زیادہ تر غائب ہو چکا تھا لیکن نئی ریاست پھر بھی ہر پرانے ٹیکس کو باقاعدہ وصول کرتی تھی۔ ریاست باغات پر ایک ٹیکس لگاتی تھی اور ایک برائے نام ٹیکس جانوروں کے گلّوں سے فصلوں کے مفروضہ نقصان کا معاوضہ دینے کے لیے وصول کرتی تھی ایک محصول ریاست کے خرچ پر بنائی گئی آبی تعمیرات (بند نہروں اور آبی ذخائر) کے لیے بھی وصول کیا جاتا تھا ان میں سے بعض ٹیکسوں کی تصدیق کتبوں سے ہوتی ہے مثلاً اشوک نے لمبنی کے گاؤں کو "بلی" کے ٹیکس سے آزاد کر دیا اور فصل کے ٹیکس کو 8/1 سے کم کر کے 1/8 کر دیا (کیونکہ بدھ یہاں پیدا ہوا تھا) جاگیرداری دور میں ذاتی تحائف وغیرہ پھر نمودار ہو گئے یا جاگیردار کے خصوصی حقوق کی شکل میں جاری رہے۔

"سیتا" اراضیات میں صورتِ حال بالکل مختلف تھی۔ بہت جلد ہی یہ مزروعہ علاقہ کا

اتنا برا حصہ بن گئیں کہ یونانی سیاحوں نے (جو پٹنے تک لازمی طور پر گنگا کے راستے سے گئے ہوں گے نہ کہ "اترا پتھ" کے بتدریج ویران شدہ بری راستے سے) یہ یقین کر لیا کہ ساری زمین ہندوستانی راجہ کی ہے۔ "ارتھ شاستر" کے راجہ نے بنجر زمینوں کی براہ راست آبادکاری کے کام کو بڑے شد و مد کے ساتھ آگے بڑھایا خواہ پہلے کی صاف کردہ زمینیں جو دوبارہ جنگلوں یا کچی مٹی کے قطعات میں تبدیل ہو چکی تھیں از سر نو صاف کرنی پڑیں۔ ان کے آبادکار "جن پد" سے باہر کے لوگ بھی ہو سکتے تھے جن کو آباد ہونے کے لیے خاص ترغیبات دی جاتی تھیں یا شودروں کے وہ خاندان ہو سکتے تھے جو راجے کے اپنے علاقوں سے زبردستی نکال کر لائے جاتے تھے۔ یہ شودر خاندان یا تو کسی شہر کے گندہ و پر ہجوم حصے کے رہنے والے ہوتے تھے یا حد سے زیادہ آبادی والے دیہات کے۔ ہمیں معلوم ہے کہ کچھ لوگوں کو نئے تسخیر کردہ علاقوں سے زبردستی لے جا کر ان بنجر زمینوں پر دوبارہ بسایا گیا کیونکہ اشوک نے بالکل واضح فعل ("اپواہ") کلنگ کی مہم کے نتائج بیان کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ لیکن یہ دیہاتی لوگ غلام نہیں تھے اور بیگاری بھی نہیں تھے بلکہ آزاد آبادکار تھے۔ ان پر صرف ایسے طرزِ عمل کی پابندی تھی جس سے مالگذاری کا نقصان ہو۔ نئے دیہات کے لیے ضروری تھا کہ ایک دوسرے سے کوئی تین میل دور ہوں اور دیہات کے واضح درمیانی حدود کی بڑی احتیاط سے نشان دہی کی جائے خواہ ساری زمین صاف ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ آبادی کی اکائی ایک سو سے پانچ سو شودر کسان اور کنبوں کا ایک گاؤں ہوتی تھی اور ان کی جماعت بندی اس طرح ہوتی تھی کہ دیہات ایک دوسرے کی حفاظت کر سکتے تھے ہر ایک دس دو سو چار سو اور آٹھ سو دیہات کے مجموعوں کے لیے انتظامیہ کے صدر مقامات ہوتے تھے جہاں غالباً فوج بھی رہتی تھی۔ ہو سکتا ہے کہ شیشوپال گڑھ اسی قسم کے ایک قصبے کے طور پر قائم ہوا۔ اس کی تفاصیل کو ارتھ شاستر سے مقابلہ کر کے ابھی جانچنا باقی ہے لیکن محکمۂ آثار قدیمہ کے مطابق اس کا زمانہ تیسری صدی قبلِ مسیح ہے۔

ہر شاہی گاؤں میں زمین صرف زندگی بھر کے لیے ہی پٹے دار کو دی جاتی تھی لیکن اگر پٹے دار نے ہی پہلے پہل اس زمین کو صاف کیا ہے تو اس کے بعد اسی کا دوبارہ پٹہ نہیں کیا جاتا تھا بلکہ یہ زمین اس کے ورثا کے قبضہ میں چلی جاتی تھی بشرطیکہ اس پر مناسب طریقہ سے کاشت کی گئی ہو جس کے نام زمین ہوتی وہ اسے بغیر خصوصی اجازت کسی اور کے نام منتقل نہیں کر سکتا تھا۔ کاشت نہ کرنے کی صورت میں زمین کسی دوسرے کے نام پر منتقل ہو سکتی تھی۔ "ستا" زمینوں کے ٹیکس معاف

کیے جا سکتے تھے اگر زمین کی صفائی اور آباد کاری نئی ہو یا کوئی مصیبت کا سامنا ہو۔ بصورتِ دیگر
پر ٹیکس "راشٹر" زمینوں کے ٹیکسوں سے بہت زیادہ ہوتے تھے۔ کم سے کم ٹیکس فصل کا ½ ہوتا تھا
لیکن اگر زمین کی آب پاشی سرکار کی طرف سے ہوتی ہو تو ½ تک بھی وصول کیا جاتا تھا۔ لکڑی
جنگل کی پیداوار، جھیل، شکار اور ہاتھی ریاست کے لیے وقف تھے۔ ہاتھیوں والے جنگلوں کو صاف
نہیں کیا جاتا تھا۔ اگر کسی شخص پر ہاتھی کو مارنے کا الزام ثابت ہو جائے تو اسے موت کی سزا دی جاتی
تھی۔ ہاتھی فوج کا جزو لاینفک تھا نہ صرف لڑائی میں بلکہ بھاری باربرداری، پلوں کی تعمیر اور متفرق
بھاری فرائض کے انجام دینے کے لیے بھی۔ اس کے علاوہ یہ ایک وقار کی چیز بھی تھی۔ سرکاری
عہدے داروں، پیٹاریوں اور ڈاکٹروں۔ ریاست کے پیغامبروں اور اسی قسم کے دوسرے لوگوں
کو ملازمت کے زمانے تک "رستا" زمین دی جا سکتی تھی لیکن انھیں حقوقِ ملکیت حاصل نہیں ہوتے
تھے اور وہ اس قطعۂ زمین کو رہن بھی نہیں رکھ سکتے تھے۔ اگر کوئی ایسی زمین خالی ہو جائے جو ایک طویل
عرصہ تک زیرِ کاشت رہی ہے تو (اس خاص "جن پد" سے متعلق) وزیر اراضیات شاہی براہِ راست
اس زمین کی کاشت "اجرتی مزدوروں اور تعزیری غلاموں کے ذریعہ کراتا تھا جن کو یہ رعایت دی
جاتی تھی کہ اس طرح محنت کرنے سے وہ اپنی سزا کی میعاد یا جرمانہ کی رقم سے موخّرالذکر نجات حاصل کر سکتے
ہیں۔ بڑے پیمانے پر غلام مزدوری کا وجود نہ تھا لیکن تعزیری غلام البتہ مقررہ میعادِ سزا کے لیے
بیچے جا سکتے تھے۔ غیر مزروعہ زمینیں بھی نصفا نصفی پر ان لوگوں کو دی جا سکتی تھیں جو اپنی جسمانی
محنت کے سوا اور کچھ نہیں پیش کر سکتے تھے۔ بیج منہا کر لیا جاتا اور پٹہ داروں کی عورتوں کو وہ
اناج پیسنا پڑتا تھا جو کہ ریاست اپنے حصے کے طور پر وصول کرتی تھی۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسی صورتوں
میں ریاست کے خزانے سے اوزاروں اور بیلوں تک کا انتظام کر دیتے تھے۔ ضمناً فصلوں میں یہ
نصفا نصف شرکت کا طریقہ پورے جاگیردارانہ عہد کے دوران بہار میں قائم رہا اور انگریزوں
نے بھی اسے جہاں اس کا رواج تھا وہاں زمیندار کے خصوصی حق کے طور پر تسلیم کر لیا۔
اس رواج کے باقی رہنے سے ایک بار پھر لوگوں نے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ ہندوستان میں کوئی
تبدیلی نہیں آئی تھی لیکن ایسا سوچتے ہوئے وہ اس چیز کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ موریائی عہد
میں یا اس سے قبل ریاست اور کسان کے بیچ میں کوئی جاگیردارانہ قسم کے درمیانی لوگ نہیں
تھے۔ تقریباً وہ واحد رعایت جو "ستا" اراضیات میں دی جاتی تھی وہ سپاہیوں یا سابق سپاہیوں
کے لیے ہوتی تھی۔ یہ لوگ اگر ریاست کو فصل کے پانچویں حصے کی ادائیگی پر بھی زمین نہیں لے سکتے

سکتے تو ان کو آسان تر شرائط عطا کی جاتی تھیں۔ اس طرح کے لوگ جاگیرداری دور میں بھی مراعات یافتہ رہے اور انجام کار ان کا ایک خاص طبقہ بن گیا جو فوج کے لیے رنگروٹ مہیا کرتا تھا۔

راجہ یتیموں، بوڑھوں، کمزوروں، بیواؤں اور حاملہ عورتوں کی نگہداشت کرتا تھا اگر ان کی کفالت اور حفاظت کرنے والا کوئی اور نہ ہوتا تھا۔ اس طرح کی حفاظت اس دیکھ بھال کے مقابلہ میں جو ایک باپ اپنے بچوں کی کرتا ہے اس نگرانی سے زیادہ مشابہ ہوتی تھی جو کہ مویشیوں کا مالک اپنے مویشیوں کی کرتا ہے۔ "ستا" گاؤں میں کسی طرح کے اجتماع کی اجازت نہیں تھی سوائے ایک ایسے اجتماع کے جو رشتہ داروں کا (سجاتا) ہو بشرطیکہ ایسے خاندانوں کا کوئی وجود کہیں باقی رہا ہو۔ یا پھر ایسے اجتماع جو ضروری تعمیرات عامہ (پشتوں۔ نالوں نالیوں وغیرہ) کے لیے ہوں جو شخص مناسب وقت پر قومی محنت کے کاموں کے لیے محنت یا بیل بہم نہیں پہنچاتا تھا اس پر جرمانہ کیا جاتا تھا۔ بصورت دیگر کسی مزدوروں کی انجمن یا تاجروں کی برادری اور نئے مذہبوں کے کسی بھی مبلغ یا پیرو مرشد کو کسی شاہی راجہ گاؤں میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی جاتی تھی زیادہ سے زیادہ ایک غیر مبلغ سادھو وہاں سے گذر سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ "ستا" گاؤں کا بدھ یا جین کہانیوں میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ بدھ اور مہاویر "راشٹر" یا قبائلی ملکیت اراضی کے زمانے میں ہوئے ہیں اور ان کے پیروکاروں کو شاہی اراضیات پر جانے کی اجازت اشوک سے قبل کی ان درمیانی صدیوں میں نہیں تھی جب کہ ریاست کے براہ راست استحصال کا نظام اپنے طاقت ور منتہائے عروج کو پہنچ گیا تھا۔ "ستا" گاؤں کا کوئی باشندہ "سنیاسی" (پریوراجک) نہیں بن سکتا تھا جب تک کہ وہ پہلے اپنے متوسلین کی کفالت کا انتظام نہ کرے اور اپنی ساری املاک کو تقسیم نہ کر دے۔ ایک عورت کسی طرح بھی ایک تائب زندگی اختیار نہیں کر سکتی۔ کوئی کسان ٹیکس دینے والے گاؤں کو چھوڑ کر ٹیکس سے بری گاؤں میں جا کر آباد نہیں ہو سکتا تھا خواہ وہ "راشٹر" قسم کا بنجر اراضیات پر واقع درختوں کے ان (بہت تھوڑے) کنجوں میں سے ہو جو آشرم کے طور پر برہمنوں کو ان کی معاش اور مطالعے کے لیے بغیر ٹیکس عطا کر دیے جاتے تھے۔ کسی قسم کے بھانڈ، رقاص، نقال، چارہیت، گانے والے، خانہ بدوش گویے یا کسی اور قسم کا سامان تفریح مہیا کرنے والے کسی شاہی گاؤں میں داخل نہیں ہو سکتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ گاؤں میں کوئی ایسی عمارت بھی تعمیر نہیں ہو سکتی تھی جو پبلک جلسوں، ڈراموں اور کھیلوں کے لیے موزوں ہو۔ چانکیہ لکھتا ہے "دیہات کی بے بسی اور اپنے کھیتوں کے کام میں دیہاتیوں کی یکسر مصروفیت

سے ہی شاہی خزانے کے محاصل اور جبری مزدوری ("وشتی") اناج، تیل اور دوسری پیداوار کی فراہمی میں اضافہ ہوتا ہے۔" چوتھی صدی کے یونانی مشاہدوں کو یہ دیکھ کر بڑی حیرت ہوئی کہ یہ دیہاتی (جورگوئی) "اپنے کھیتوں کو بڑی بے حس اور بے اعتنائی سے جوتتے رہتے ہیں جب کہ دو فوجیں ان کی نظروں کے سامنے جم کر لڑتی رہتی ہیں یہ کوئی قابلِ حیرت بات نہیں کیونکہ جنگی قانونوں کی رو سے بالکل نہتے شودر کسان کو ذاتی حفاظت کی ضمانت حاصل تھی اور خواہ کوئی بھی جیتے اس کے طریقِ زندگی میں اس سے کوئی فرق نہیں آتا تھا۔ اس چیز کو بھی غیر متغیر مشرق کی ایک خصوصیت قرار دیا گیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ابتدائی ریاستی حکمتِ عملی نے بلا ارادہ دیہی زندگی کی اس سادہ لوحی و بے حسی کو پرورش کیا تھا جس کی ریاست نے ایسے بے حس گاؤں کی تخلیق کی تھی اس کے فنا ہونے کے بعد بھی وہ صرف باقی ہی نہیں رہا بلکہ اس نے اس ریاست کو تباہ بھی کیا اور ملک پر ایک نہ مٹنے والا نشان چھوڑ گیا۔

نہ ریاستی زمین کو جنگلوں سے صاف کرنے کا ادارہ نہیں تھا۔ کوئی بھی جماعت زمین کی صفائی کے لیے ایک برادری ("سترینی") میں منظم ہو کر جنگل میں بذاتِ خود منتقل ہو سکتی تھی اور وہاں عارضی یا مستقل طور پر قابض رہ سکتی تھی۔ ان پر نیکس اس حساب سے لگتے تھے کہ وہ مستقر "راشٹر" کے علاقے میں رہتے ہیں یا "ستا" علاقے ہیں۔ دیگر امور میں وہ۔ فی الوقت "جن پد" کی مسلسل وسعت پذیر حدوں سے ہمیشہ باہر ہی رہتے تھے اور اس لیے راجہ کے حلقۂ اختیار سے بھی باہر رہتے تھے۔ اس کے یہ معنی تھے کہ ان کو اسلحہ کی قوت یا براہِ راست گفت و شنید کے ذریعہ جنگلی وحشیوں ("اٹوک") سے خود عہدہ برآ ہونا پڑتا تھا۔ یہ دونوں باتیں ممکن تھیں کیونکہ اس پیشہ ور طبقہ برادری ("سترینی") کے افراد بالعموم تجارت کرتے تھے اور اکثر سامان سازی بھی۔ مزید برآں کسی مہم کے دوران فوجی خدمت کے لیے یہ لوگ کرایہ کے دستے بھی بھیجتے۔ یہ لوگ کسی حد تک "اٹوکوں" کو ترقی کے لیے تحریک دیتے تھے یہ محض ایک قیاسی معاملہ ہے۔ لیکن "ارتھ شاستر" کا یہ دستور تھا کہ "اٹوکوں" کو فوجی مخبروں یا امدادی دستوں کی حیثیت سے اجرت پر بھرتی کیا جاتا تھا جس سے ان کی آئندہ ترقی کی رفتار پر اثر پڑنا لازمی تھا۔

"ارتھ شاستر" میں ہمسایہ راجاؤں کے خلاف جارحیت کی تمام چالبازیوں کا ذکر ہے مثلاً بین المملکتی معاہدے جنگ، از ہر بغاوت خیزی اور اندرونی تخریب۔ وہ عہد نامے جو زبانی ہونے کے باوجود کسی زمانے میں مقدس تسلیم کیے جاتے تھے اب کسی اور بنا پر نہیں بلکہ اپنی آسانی کے لیے

توڑے جا سکتے تھے۔ لیکن جارحیت کا ثمر براہ راست خراج کا حصول نہ تھا جو کہ عہد قدیم میں دوسرے مقامات پر حملوں کا عام مقصد رہا تھا۔ اگر شکست خوردہ راجہ معقول ہوتا (بصورت دیگر وہ باقی ہی نہیں رہ سکتا تھا) تو وہ اپنا پرانا تخت اپنے تمام محاصل اور عہدے داروں کے ساتھ جوں کا توں قائم رکھ سکتا تھا۔ فاتح صرف اپنے اس حق پر اصرار کرتا تھا کہ غیر آباد بنجر آر اضیات پر اس کا اقتدار رہے گا جہاں زمین کی صفائی، آباد کاری اور کان کنی کا کام اس کی جانب سے کیا جائے گا۔ اگر ممکن ہو تو یہ حق لڑائی کے بغیر ہی ہمسایہ راجہ سے محض معاہدہ کر کے حاصل کیا جاتا تھا۔ پانچویں اور چوتھی صدی کا مگدھ ہی وہ واحد ریاست تھی جہاں سیاسی معیشت کو ایک باقاعدہ علم سمجھا جاتا تھا۔ دوسرے راجے ٹیکسوں سے اپنی رعایا کو کھا جاتے تھے لیکن "ارتھ شاستر" کا راجہ براہ راست شاہی آمدنی کے ذرائع جمع کر کے اس چیز سے پرہیز کرتا تھا۔ یونانی بیان کرتے ہیں کہ ہندوستانی۔ پنجاب کے ہندوستانی لوگ۔ خام دھاتوں کو صاف کرنے کا علم اور حرفیات نہیں جانتے تھے اور آب پاشی کرنے کے رہٹ سے بھی ناواقف تھے۔ اس زمانے کے مگدھ پر غیر ملکی تنقید (جواب باقی نہیں رہی) اس طرح کی ملامت سے ملوث نہیں ہو سکتی تھی۔ "ارتھ شاستر" کی ریاست میں کان کنی اور ہر طرح کی آب پاشی نہایت اعلا سطح تک ترقی کر چکی تھی جس کی خاص وجہ یہ تھی کہ "ستا" آراضیات جو براہ راست راجہ کے تحت ہوتی تھیں ان کا استحصال زیادہ سے زیادہ مالی منفعت کے لیے کیا جاتا تھا۔

موریہ خاندان کے بعد روایتی خاص ٹیکس فصل میں سے "شاہی $\frac{1}{6}$ حصہ" تھا اگرچہ اس تبدیلی کے صحیح زمانے کا علم نہیں ہے۔ "راشٹر" اور "ستا" زمینوں کا فرق بڑی تیزی سے ختم ہو گیا اول الذکر کے معنی "ملک" یا "قوم" کے ہو گئے۔ ریاست "راشٹر" کی شرح پر لگان لیتی رہی خواہ وہ زمین کے کسان مالک سے لیتی یا درمیانی لوگوں کے ایک نئے طبقہ یعنی زمینداروں سے وصول کرتی۔ بعد کی صورت میں کسان اسامی "ستا" کی شرح سے ادائیگی کرتا یا بعض اوقات نصفا نصف شرح پر بھی۔ اس ادائیگی اور سرکاری چھٹے حصے کا جو فرق ہوتا وہ زمین کے مالک کا حصہ ہوتا۔ اس نظام کی جڑیں تو موریائی عہد میں ہی قائم ہوئی تھیں لیکن بعد کے ریاستی نظام کی بنیاد درمیانی مالکان اراضی کا نیا طبقہ تھا جس کی ساخت تو یکساں نہیں تھی لیکن اس کے حقوق عملی طور پر صاف صاف تسلیم کیے جا چکے تھے اور اس کے اراکین پر اس ریاست کی امداد کرنے کی خاص ذمہ داریاں تھیں جو کہ اب ان کی اپنی ریاست بن چکی تھی اگرچہ بظاہر یہ وہی مطلق العنان بادشاہت تھی۔

6-ب ریاست اور مال کی پیداوار

"ارتھ شاستر" کی ریاست ایک اور قابلِ ذکر خصوصیت میں عہدِ قدیم کی کسی بھی ہندوستانی یا کہیں اور کی ریاست سے مختلف تھی اور وہ خصوصیت یہ تھی کہ یہ ریاست بڑے پیمانے پر اجناس کی پیداوار کرتی تھی جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ریاست کی بیشتر آمدنی "ستا" زمینوں سے تھی جو ریاست کے گودام میں پیداوار کا چوتھائی یا اس سے زیادہ داخل کرتی تھیں۔ راشٹر ٹیکس اگرچہ کم تھے لیکن جنس کی شکل میں وصول کیے جاتے تھے۔ اناج کے قابلِ استعمال ہونے سے پہلے یہ ضروری ہوتا تھا کہ اس کی بھوسی اتار کر صاف کیا جائے اور شاید اسی کا آٹا پیسا جائے۔ اسی طرح کھانے والا تیل نکالنے کے لیے تیل کے بیجوں کو دبانا۔ روئی کو دھننا اور اس سے سوت کاتنا اُون کو قسم وار تقسیم کر کے صاف کرنا اور شاید کمبل تیار کرنا، لکڑی کو چیرنا اور رندہ لگا کر تختے اور شہتیر بنانا پڑتا تھا وغیرہ وغیرہ۔ یہ سارا کام سرکاری گوداموں کا ناظم سرکاری نگرانی میں زیادہ مقامی مزدوروں (مرد اور عورتوں دونوں) سے کراتا تھا جن کو عارضی طور پر اس موسم میں کام پر لگا دیا جاتا تھا جب زرعی کام ڈھیلا پڑ جاتا تھا ان کو خوراک کے علاوہ معمولی ماہانہ مزدوری ملتی تھی۔ "ارتھ شاستر" میں ان تمام کاموں کے پورے سلسلے کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہر قسم کا خام مال تیاری کے ہر مرحلے میں فطری طور پر کتنا گھٹ جاتا ہے۔ اہل اور کاریگر مزدور اوسطاً کتنا مال تیار کر سکتے ہیں۔ تیار شدہ مال کا آخری وزن یا اس کی پیمائش کتنی ہونی چاہیے اور اسی طرح قدم بقدم پورا حال قلم بند کیا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم فنِ ملکداری کی کوئی کتاب نہیں بلکہ کسی کارخانہ کا ایک پیداواری قواعد پڑھ رہے ہیں۔ اس طرح کے نظام میں جہاں ہر چیز متعین و منضبط تھی دھوکا اور بے ایمانی کرنا لازمی طور پر بہت دشوار رہا ہوگا۔ ریاست کے نااہل ملازم کی غفلت کی وجہ سے سرکاری آمدنی کو جو نقصان ہوتا تھا اسی کی نسبت سے اس پر جرمانہ کیا جاتا تھا اور اس کے برعکس ان مستعد ملازموں کو انعام دیا جاتا تھا جو میزانیہ میں غیر مذکورہ نئے ذرائع آمدنی دریافت کر کے یا کفایت شعاری کی نئی صورتیں اور مال کی تیاری کے زیادہ کامیاب طریقے معلوم کر کے تخمینہ سے زیادہ آمدنی کر کے دکھاتے تھے۔ اس کے علاوہ ریاست کے مال گودام میزانیہ بنانے کے لیے بہت اہم تھے اور ان سب میں "باران پیما" لگے ہوئے تھے جن کے اندراجات مالیانہ کے تخمینوں کے لیے اراضی کی درجہ بندی کرنے میں مدد کرتے تھے۔ تیار شدہ مال فروخت کر دیا جاتا تھا۔ بہت سارا ریاستی ملازمت کی

دوسرے خزانوں سے فوج کو چلا جاتا تھا۔ لیکن اس کا انتقال قیمتاً پورے حساب کتاب سے ہوتا تھا۔ ریاست اپنے سپاہیوں کو بہت اچھی تنخواہ دیتی تھی لیکن تنخواہ کا زیادہ سے زیادہ ممکن حصّہ ایک فوجی مہم کے دوران اس طرح واپس لے لیا جاتا تھا کہ ریاست کے تنخواہ دار کارندے تاجروں کا بھیس بدل کر لشکر گاہ میں دُگنی قیمت پر سامان بیچتے تھے اور زیادہ قیمت کو خزانے میں جمع کر دیتے تھے۔ ہر سرکاری ملازم کو تنخواہ نقد ملتی تھی۔ تنخواہوں کی شرح، جو پوری تفصیل سے دی گئی ہے کافی نشان دار ہے۔
سب سے زیادہ تنخواہ 48000 "پن" سالانہ تھی جو راجہ کے اعلا پروہت مجلسِ مشاورت کے اعلا رکن، پٹ رانی، راجہ کی والدہ، ولی عہد اور سپہ سالارِ اعلا کو ملتی تھی۔ سب سے کم ساٹھ "پن" سالانہ ادنا درجے کی خدمت گاری اور مشقت کے لیے تھی جس کی ضرورت لشکر گاہ اور ریاست کے کاموں میں بڑے پیمانے پر ہوتی تھی۔ اس کو "وشٹی" کہتے تھے۔ اگرچہ اس میں جبری بھرتی کا عنصر شامل تھا لیکن اس کی اجرت ادا کی جاتی تھی۔ اس کے برعکس جاگیرداری دور میں اسی لفظ کے معنی جبری بے اُجرت بیگار کے تھے جو کسانوں اور دستکاروں کو کرنی پڑتی تھی۔ یہ بیگار راجہ یا مقامی جاگیردار کے اُن ٹیکسوں کے عوض یا علاوہ کرنی ہوتی تھی جو ظاہر طور پر مفادِ عامہ کی خاطر لگائے جاتے تھے۔
اس طرح کی مزدوری زیادہ تر خراب علاقے میں بار برداری کے لیے اور سڑکیں بنانے، آب پاشی کی نہریں یا دفاعی خندقیں کھودنے اور پُشتے بنانے کے لیے ہوتی تھی۔ چاندی کے ساٹھ سکّوں کی شرح یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس زمانے میں شدید جسمانی مشقت کے ذریعہ ایک سال تک جسم و روح کے اتحاد کو قائم رکھنے کے لیے کم سے کم اتنی ہی رقم کی ضرورت تھی اور شاید اس میں سے تھوڑا بہت متوسلین کے لیے بچ جاتا تھا۔ (اس کی مالیت 1705 گرام ماہانہ چاندی کے برابر ہے جو کہ تقریباً ٹھیک وہی کم سے کم مزدوری ہے، جو برٹش ایسٹ انڈیا کمپنی اٹھارھویں صدی کے شروع میں ہندوستانی مزدوروں کو دیتی تھی)۔ بڑھئی اور دستکار ریاست سے ایک سو بیس "پن" پاتے تھے۔ بھاری اسلحے سے لیس فوجی سپاہی پوری ٹریننگ پانے کے بعد پانچ سو "پن" پاتا تھا اور یہی شرح مشاہرہ منشیوں اور محاسبوں کی تھی جو سرکاری نوکری میں تھے۔ (سپہ سالار، ناظمِ اعلا وغیرہ فطری طور پر بہت زیادہ پاتے تھے)۔ کان کنی کے ماہر اور انجینیر کی تنخواہ ایک ہزار "پن" سالانہ تھی۔ یہی تنخواہ اس اعلا قسم کے جاسوس کی تھی جو کسی طرح کے بھیس بدل سکتا تھا اور روہ جاسوس بھی اتنا ہی پاتا تھا جو بغیر کسی شک کے ایک گرہستی تاجر یا مذہبی آدمی کی حیثیت سے رہ سکتا تھا چونکہ ان جاسوسوں سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ جن طبقات کے لوگوں کا وہ بہروپ

رچائے ہوئے ہیں ان کا بھی پیشہ بھی اختیار کریں گے اس لیے ان کو زائد بھتہ نہیں ملتا تھا لہٰذا ایک ہزار "پن" سالانہ مگدھ کے ایک "گرہ پتی" کے عام معیار و طرز زندگی کے لیے ایک نہایت عمدہ کم سے کم مشاہدہ تھا۔ نیچے درجے کے جاسوس مثلاً قاتل پیشہ ور خونی۔ زہر دینے والے جاسوس بھکارن کو جو محل سے لے کر عام گھرانوں تک تمام زنان خانوں میں بے روک ٹوک جاسکتی تھی، پانچ سو "پن" ملتے تھے اور یہی شرح اس فرد نویس کی تھی جو اپنے زیرِ تحویل گاؤں یا دیہات کی اطلاعات بھیجتا تھا۔ شاہی ہرکاروں کی ایک مستقل شرح تھی جو فاصلہ سفر کے تناسب سے ہوتی تھی اور لمبے فاصلے والے قاصدوں کی تنخواہ کی شرح دگنی تھی۔ سرکاری کام کے دوران جو ملازمین معذور ہو جاتے تھے ان کو باقاعدہ پنشن ملتی تھی۔ اسی طرح ان سرکاری ملازموں کے بے سہارا متوسلین کو بھی پنشن دی جاتی تھی جو اپنی مدت ملازمت کے اندر فوت ہو جاتے تھے۔ لمبی مدت ملازمت کے لیے چاول اور اناج کے بھتے کی شکل میں اور کپڑے وغیرہ کے تحائف کی صورت میں خصوصی بونس دیے جاتے تھے۔ ایسی کوئی چیز نہیں دی جاتی تھی جو ریاست کی آمدنی کو ہمیشہ کے لیے کم کر دے۔ جب نقد روپیہ کم ہوتا تھا تو راجہ اپنے مال گودام سے اپنی حسب پسند کچھ تحفہ کی چیزیں دے دیتا تھا۔ لیکن زمین یا پورا گاؤں نہیں دیتا تھا۔ چنانچہ جیسے ایک برہمن وزیر کی طرف سے اس طرح کی پابندی کا نفاذ ایک عجیب سی بات ہے خصوصاً اس چیز کے پیش نظر کہ بمبسار اور پسنیہ جی نے یگیہ کے پروہتوں کو گاؤں دے ڈالے تھے اور موخرالذکر تو کسی شہزادے یا فوج کے کرنیل کو بھی کبھی کبھی ایک گاؤں بخش دیتا تھا۔ "ارتھ شاستر" ایسے پیشگی تحائف کے خلاف اعلانیہ تنبیہہ کرتا ہے جو کہ بعد کے جاگیرداری دور میں ایک معمول بن گئے۔ مگدھ کے کسی سرکاری ملازم کو زیادہ سے زیادہ اگر کوئی امید ہو سکتی تھی تو وہ صرف "ستا" زمین کے ایک قطعے کی ہو سکتی تھی جو کہ بیشتر انھیں شرائط پر اس کے نام کیا جاتا تھا جو کسی دوسرے کے لیے ہو سکتی تھیں بشرطیکہ امیدوار سرکاری خدمت کے دوران معذور یا بوڑھا ہوا ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو زمین کی قیمت کی شرح کم کی جاسکتی تھی لیکن زمین پر کاشت کرنا ہوتی تھی اور ٹیکس باقاعدہ دینے پڑتے تھے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مگدھ کی ریاست ایک مضبوط معیشت زر پر کام کرتی تھی۔ لفظ پن "کارشاپن" سے کچھ غلط فہمی ہو گئی ہے جس کے معنی بعد میں ایک تانبے کے سکے کے ہوئے ارتھ شاستر کا پن چاندی کا تھا جیسا کہ کتاب میں دی گئی ہدایات سے اور اس دور کے آثار قدیمہ کی بے شمار دریافتوں سے پتہ چلتا ہے۔ اس زمانے کے 3.5 گرام وزن کے چاندی کے سکے تو ڈھیروں ملتے ہیں لیکن سونے کا سکہ کوئی نہیں ملتا اور تانبے کے بھی بہت کم ملتے ہیں۔ جب ہم چندر گپت

کی فوج کے حجم پر غور کرتے ہیں تو یہ دیکھتے ہوئے بھی کہ لشکر کا ایک اچھا خاصا حصہ دنالوکروں وحشی قسم کی مشقت کرنے والے مزدوروں اور خدمت گاروں پر مشتمل تھا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سکوں کی بہت زیادہ ضرورت پڑتی ہوگی۔ اس بات پر زور دینا ضروری ہے کہ ریاست کو اپنے علاقے کی تمام کانوں پر اختیار و قابو حاصل تھا۔ اس بات کا اظہار کان کن کی بہت اچھی تنخواہ سے ہوتا ہے جو کہ معدنیات کی تفتیش سے لے کر صفائی کی منزل تک ہر بات کی ہدایت دیتا تھا۔ ریاست کی اجارہ داری چانکیہ کے اس قول سے ظاہر ہے کہ "خزانے کی بنیاد کان کنی پر ہے اور فوج کی بنیاد خزانے پر۔ جس کے پاس فوج اور خزانہ ہے وہ اس پورے وسیع کرۂ ارض کو فتح کر سکتا ہے۔" یونانیوں نے بھاری صنعت کی اس بنیادی صورتِ حال کو اچھی طرح سمجھ لیا ہوگا اگرچہ پنجاب کے ہندوستانیوں نے نہیں سمجھا اور نہ شاید عام ہندوستانی سیاست داں ہی دورِ حاضرہ سے پہلے اسے سمجھ سکے۔

"ارتھ شاستر" میں کچی دھات کو پگھلا کر صاف کرنے اور مطلوبہ شکلوں میں تبدیل کرنے کے متعلق محتاط مگر مختصر ہدایات درج ہیں اور کچی دھات کی مختلف اقسام کے فرق بنائے گئے ہیں۔ کسی جگہ بھی یہ مفہوم مترشح نہیں ہوتا کہ ریاست مروجہ استعمال کے اوزار، برتن، اور زیور خود بنائے گی۔ ست دھات کا بہت سا حصہ تاجروں، دستکاروں کی برادریوں، سناروں اور انفرادی صنعت کاروں کو بیچ دیتی تھی۔ خود چاندی کے سکے بھی ایک عام آدمی نجی طور پر بنا سکتا تھا بشرطیکہ وہ ان کو ٹکسال لے جائے جہاں وزن اور دھات کی ملاوٹ کی تحقیق کی جاتی اور اگر یہ سکے معیار کے مطابق ہوتے تو ان پر مناسب ٹھپہ کا نشان لگا دیا جاتا تھا۔ جس کے بعد یہ سکہ زرِ قانونی بن جاتا تھا۔ جعلی سکہ سازی کے لیے بڑی شدید سزا تھی۔ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کپڑے، برتن، ٹوکریاں وغیرہ سامان نجی طور پر بنایا جاتا اور نجی تجارت کے کام میں آتا تھا۔ نجی طور پر تجارتی مال پیدا کرنے والے اور ریاست کے درمیان کیا تعلقات تھے؟

تاجر اور سوداگر قابلِ حصول مال ریاست سے بھی خرید سکتا تھا اور کسی دوسرے ذریعہ بھی۔ ہر کسان کو آزادی تھی کہ اگر اس کے پاس کچھ فاضل پیداوار موجود ہے تو وہ اسے کسی بھی خریدار کو بیچ سکتا تھا یا استعمال کی کسی چیز سے مبادلہ کر سکتا تھا۔ ہر ایک "جن پد" میں شاہی مال گوداموں کو ہنگامی ضروریات کے لیے نہ صرف اناج اور سامانِ خوراک کا مستقل ذخیرہ بلکہ رسوں، لکڑی، اوزاروں اور اسی قسم کی دوسری چیزوں کا بھی رکھنا لازم تھا۔ قحط، آتش زدگیاں، سیلاب یا غیر معمولی وبا یا ایسی ہی کسی اور وجہ سے کم پیداوار والے سال کے دوران ان ذخیروں سے عوام کو امداد پہنچائی

جاتی تھی۔ سارنتھ کے نزدیک ایک منقش تانبے کی پلیٹ اور بوگرا سے ملی ہوئی اسی طرح کی مگر قدرے شکستہ چونے کے پتھر کی سِل سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ مال گودام واقعی ایک وجود رکھتے تھے بلکہ یہ بھی تصدیق ہوتی ہے کہ اس قسم کے ذخیرے رکھنے اور مصیبت زدگان کی امداد کے لیے ہدایات دی جاتی تھیں۔ اس محفوظ ذخیرے کے علاوہ ہر چیز بیچی جا سکتی تھی۔ سوداگر کی مشکلات خرید کے بعد پیدا ہوتی تھیں۔ اس سلسلے میں ایک سخت قانون یہ تھا کہ "کوئی تجارتی مال (کسی تاجر کے ذریعہ) اس مقام پر فروخت نہیں کیا جا سکتا جہاں وہ تیار ہوتا ہے" اس کا یہ مطلب ہے کہ خریدے ہوئے مال کو خراب ہو جانے سے بچانے کے لیے کسی نہ کسی طرح محفوظ کرنا اور پھر عام طور پر کسی دُور کے مقام پر لے جانا ہوتا تھا۔ سوداگر کو مصنوعات کی تیاری اور نقل و حمل کی وجہ سے قیمت میں اضافہ کرنا ہوتا تھا۔ موخّر الذکر اس مقصد کے لیے بڑی اہمیت رکھتا تھا کہ مال اور روپیہ کی گردش ایک قابلِ اطمینان سطح پر قائم رکھی جائے۔ تمام باٹوں اور پیمانوں کی مقررہ وقفوں کے بعد جانچ ہوتی تھی (جس کے لیے پروانگی کی فیس ادا کرنی پڑتی تھی) اور تمام سامان اور ان کے اسٹاک کا معائنہ کیا جاتا تھا۔

اہلِ کارواں کو ایک "جن پد" سے دوسرے "جن پد" تک جانے کے لیے ان جنگلوں میں سے گذرنا ہوتا تھا جو وحشیوں سے بھرے ہوئے تھے۔ ان سے اپنی حفاظت کے لیے کارواں اپنے ساتھ ہتھیار لے جا سکتا تھا۔ جیسے ہی دوسرے "جن پد" کی سرحد آجاتی ان ہتھیاروں کو ریاست کے اسلحہ خانے میں جمع کرانا پڑتا تھا بشرطیکہ کچھ ایسے خاص وجوہ ہوں جن کی بنا پر مقررہ فیس لے کر ہتھیاروں کو اپنے پاس رکھنے کا اجازت نامہ جاری کیا جا سکے۔ اس قسم کے اجازت نامہ کے بغیر کوئی فرد "جن پد" کے اندر ہتھیاروں کے ساتھ نہیں جا سکتا تھا۔ یہاں تک کہ باقاعدہ سپاہی بھی، جو پہرے کی ڈیوٹی پر نہ ہوں اپنے ہتھیار شہر میں نہیں لا سکتے تھے۔ قافلوں کو "جن پد" میں داخل ہوتے اور وہاں سے نکلتے وقت سرحدی محصول اور چنگی کی ادائیگی کرنی پڑتی تھی۔ چوری چھپے مال لانا اور سامان کی غلط تفصیل بتانا صرف خطرناک ہی نہیں تھا بلکہ بہت مشکل بھی تھا کیونکہ قافلے میں کم سے کم ایک سوداگر اچھی تنخواہ والے محکمہ خفیہ کا جاسوس ہوتا تھا۔ اور کارواں کے ہر سودے کا اس کو علم ہوتا تھا۔ اکثر یہ ساری اطلاع پہلے ہی بھیج دی جاتی تھی جس کے باعث سرحدی پہرہ داروں کا کپتان سوداگروں کو ٹھیک ٹھیک بتا سکتا تھا کہ ان کا قافلہ کیا کیا سامان لایا ہے اس طرح سوداگروں کے رسمی بیانات کے انتظار کرنے کی ضرورت نہیں رہتی تھی۔ درآمد کیے ہوئے سامان کو مقررہ عام منڈی میں ان قیمتوں پر بیچنا لازم تھا جن سے اچھا خاصا منافع ہوتا تھا مگر اس سے زیادہ نہیں۔ غیر فروخت شدہ

مال کو مقامی عہدے داران ایسی قیمتوں پر نیلام کے لیے پیش کر سکتے تھے جو ان کی نظر میں مناسب اور ان کی بہت ٹھیک معلومات پر مبنی ہوتی تھیں اور سود اگر عہدِ حاضر کے تاجر کے برعکس۔ کسی ضروری سامان کو اس امید پر روک نہیں سکتا تھا کہ کسی اور جگہ اس سے بہتر سودا ہو سکے گا یا پس پردہ زیادہ اونچی قیمتوں پر فروخت کیا جا سکے گا۔

صنعت کار تاجر پر غالباً سب سے زیادہ سخت پابندی یہ تھی کہ اس کے لیے ہنر مند کاریگروں کی فراہمی محدود تھی۔ دستکار آزاد تھا اور بالعموم طاقت ور انجمنوں کی شکل میں منظم تھا۔ کوئی آزاد زندگی بسر کرنے والا شودر خدمت گاری کے لیے بیچا نہیں جا سکتا تھا۔ یونانیوں کو ہندوستان میں کسی قسم کی غلامی کی رسم نظر نہیں آئی جس طرح ہندوستانیوں کا خیال تھا کہ سرحد پر اور یونانی ملکوں میں صرف آریہ اور داس ذاتوں کا ہی امتیاز ہے۔ اس سے قبل تعزیری غلاموں کا ذکر آ چکا ہے۔ ان کے علاوہ خانگی غلاموں، تفریح کاروں اور اسی قسم کے خرید کردہ لوگوں کا ایک پورا طبقہ موجود تھا۔ لیکن ان میں سے کسی کو کوئی گندی یا ہتک آمیز خدمت کے لیے نہیں کہا جا سکتا تھا۔ اس طرح کے کسی بھی جبر کا یہ نتیجہ ہوتا تھا کہ غلام کو فوراً آزادی مل جاتی تھی یہی نتیجہ بے رحمی اور عصمت دری کے کسی اقدام کا بھی ہوتا تھا۔ غلاموں اور آزاد ملازموں کے بچے آزاد ہوتے تھے اور بیچے نہیں جا سکتے تھے۔ غلام کی کسی ملکیت کو اس کا آقا نہیں لے سکتا تھا۔ غلام مرد یا عورت کی مزدوری اس کی آزادی کو خریدنے کے سلسلے میں قانونی شرح سے محسوب کی جاتی تھی۔ تنخواہ دار ملازموں یا کاریگروں کی حفاظت کے لیے ایک بہت منصفانہ قانون معاہدہ نافذ تھا جس کی پابندی ان پر بھی لازم تھی اور ان لوگوں پر بھی جو ان کی خدمات حاصل کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ایک غیر محدود جنگل بھی موجود تھا جہاں ہر وہ شخص جس میں ذرا بھی حوصلہ ہو پناہ لے سکتا تھا۔ وہاں غذا جمع کر کے زندگی بسر کرنا اور اگر وحشیوں سے اچھے تعلقات ہوں تو ایک قطعۂ زمین زراعت کے لیے صاف کر لینا ہمیشہ ممکن تھا اور پھر جب تک "جن پد" کے حدود وہاں تک نہ پہنچ جائیں اس وقت تک وہاں نہ تو ریاست کا کوئی کنٹرول ہوتا تھا اور نہ ٹیکسوں کی کوئی مصیبت۔ اگرچہ تاجر کے مفادات ان حالات میں کافی محفوظ رکھے جاتے تھے جن میں ان کا تصادم شاہی مفادات سے نہ ہوتا ہو تاہم قانون کا عام رویہ یہ تھا کہ تاجر ایک فطری بدمعاش ہوتا ہے جس پر اگر کڑی نظر اور پورا قابو نہ رکھا جائے اور گاہے گاہے سزا نہ دی جائے تو وہ عوام دشمن بن جاتا ہے۔ یہ نظریہ بدھ مذہب کے رویّہ سے اتنا مختلف ہے کہ اس سے زیادہ حیرتناک اختلاف کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

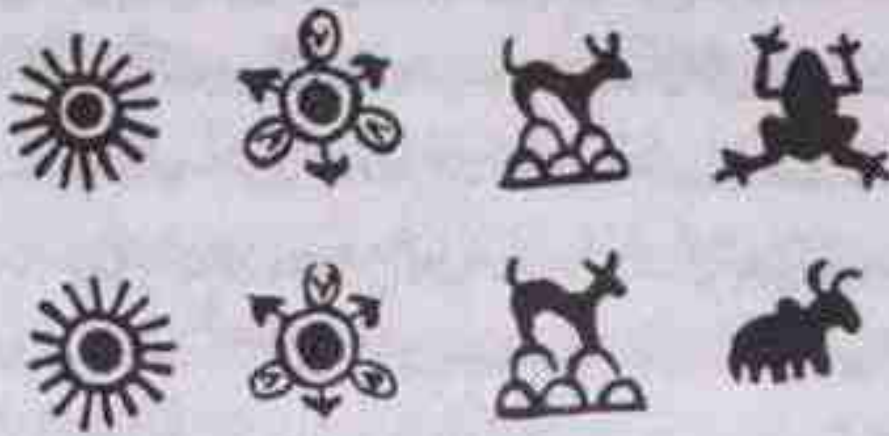
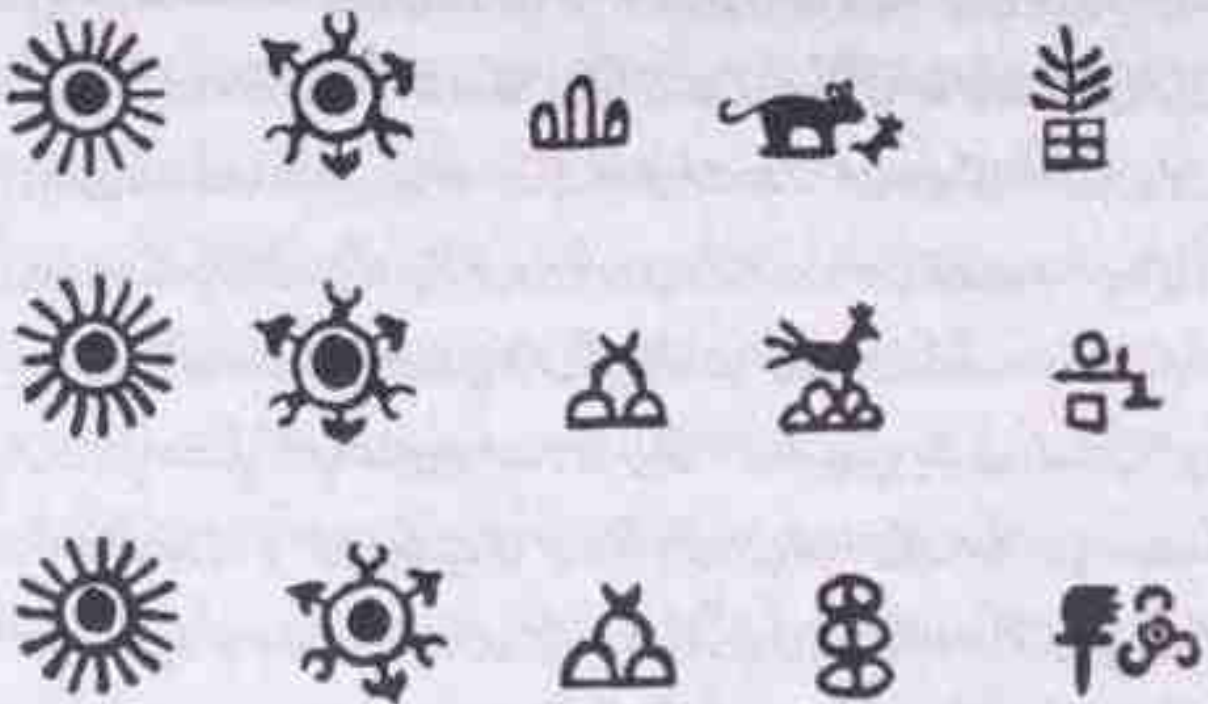
جرمانوں کی فہرست سے ہر چیز کی نقد قیمت کا اندازہ ظاہر ہوتا ہے۔ "ارتھ شاستر" کے ایک معیاری ترجمے کے اشاریہ میں یہ فہرست ساڑھے نو کالموں پر مشتمل ہے اور اس میں ایسے جرائم بھی شامل ہیں جن کو دیگر حالات میں گناہ یا بد اخلاقی سمجھا جاتا۔ معاوضے کے کسی بھی دیگر فریق کی طرح برہمن پروہت بھی پوجا کی رسم کا معاہدہ پورا کرنے کا قانونی طور پر پابند تھا اگر کوئی سنیاسی سادھو کسی معمولی فروگذاشت کا جرمانہ ادا کرنے کے قابل نہ ہوتا تو اُسے اس جرمانے کے عوض راجہ کے لیے پرارتھنائیں کرنی پڑتیں۔ عصمت فروشی نہ تو کوئی جرم تھی اور نہ کوئی گناہ بلکہ خود ریاستی وزیر کے تحت یہ ایک ریاستی کاروبار تھا۔ طوائفوں کے لیے قواعد و ضوابط اتنے ہی مکمل ہیں جتنے سامانِ تجارت یا کم خصوصی خدمات کے لیے۔ جب وہ ایک مقررہ رقم کما لیتیں تو وہ اس پیشے کو چھوڑ کر عزت دار بن سکتی تھیں کیونکہ یہ پیشہ اتنا ذلیل نہیں تھا جتنا بعد میں بن گیا، لیکن سرکاری قرض کا ادا کرنا ضروری تھا۔ بوڑھی طوائف خود سرکاری ملازمت میں ایک اعلا ناظمہ بن سکتی تھی۔ شرابیوں کی بھی الگ وزارت تھی جو کہ شراب کی کشید سے فروخت تک نگہداشت کرتی تھی۔ تمام قمار خانے ایک خاص ناظم کے ماتحت ریاست کی طرف سے چلائے جاتے تھے۔ شہری زندگی کے ہر گوشے میں معیشتِ زر کا کس حد تک دخل تھا اس کا اظہار ان متذکرہ خصوصیات سے بہتر کسی اور طریقے سے بمشکل ہی ہو سکتا ہے۔ صرف یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ لوگوں کی کہیں بیشتر تعداد بے حس و بے پروا "ستا" گاؤں میں رہتی تھی، جہاں انھیں زمین پر سخت محنت میں مصروف رکھنے کے لیے ہر احتیاطی تدبیر اختیار کی جاتی تھی۔ طوائف، شراب کی دکان اور قمار خانہ شہروں اور قصبوں کی تفریحات تھیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مگدھ کی ریاست اور اس کا سماج اپنی ہر چیز کو مساوی روپے میں تبدیل کر لیتا تھا تو ان الفاظ کا اطلاق اولاً شہری زندگی، کارواں کے تاجر اور ریاست کے عہدے دار پر ہوتا ہے نہ کہ حقیر کسان پر جس کو اس کے وطن سے لا کر سرکاری زمین پر بسا دیا گیا ہو۔

6-5 اشوک اور سلطنتِ مگدھ کی معراج

اسوک (سنسکرت میں اشوک یعنی "بے غم") بندوسار کا بیٹا اور چندرگپت موریہ کا پوتا تختِ شہنشاہی پر 270 ق م میں متمکن ہوا۔ اس کے اپنے فرمان ہندوستان کے ان قدیم ترین کتبوں میں سے ہیں جنھیں پڑھا جا سکا ہے۔ اس کی زندگی چند منتشر تفصیلات جو نیم اساطیری

صورت میں محفوظ ہیں بمشکل ہی اس قابل ہیں کہ انھیں ایک تذکرہ کی حیثیت سے جمع کیا جائے۔
خیال کیا جاتا ہے کہ اشوک نے تخت پر بیٹھنے کی غرض سے اپنے سوتیلے بھائیوں کو قتل کیا اور اپنے دورِ حکومت میں جو چھتیس سال سے کم مدت پر محیط نہ تھا ابتدائی آٹھ سال تک ــــ بڑی مطلق العنانہ سختی سے حکومت کی۔ وہ مقام جہاں اس نے خاص طور پر قیدیوں کی اذیت رسانی کے لیے ایک روایتی "دوزخِ ارضی" بنایا تھا پٹنہ کے نزدیک سیاحوں کو صدیوں بعد تک دکھایا جاتا تھا۔ اس ارضی "دوزخ" سے محض مگدھ کے جیلوں کی عام سختیوں کی طرف اشارہ ہے جہاں سخت مشقت میں عقوبت واذیت کا اضافہ اس وقت کیا جاتا تھا جب ایک ایسا مجرم جس کا جرم شک وشبہ سے بالاتر ہوتا تھا انتہائی ضدی یا سرکش ثابت ہوتا تھا۔ اذیت رسانی کا رواج جاگیرداری دور کے آغاز میں ختم ہو گیا تھا مگر بعد میں پھر نمودار ہو گیا۔ مختلف بیانات میں دو اشوکوں کے درمیان ایک خلط مبحث پایا جاتا ہے کیونکہ مگدھ کا ایک راجہ پانچویں صدی ق۔ م میں ہوا ہے جس کے سکوں پر کھدا ہوا اس کا ذاتی نشان تقریباً وہی ہے جو دو سو سال بعد اشوکِ اعظم کا تھا۔ دونوں طرح کے سکے دوسرے اشوک کے عہد میں اور اس کے بعد بھی جاری رہے اس لیے ششوناگ راجہ کو فطری طور پر کالا سوک "قدیم اسوک" کہتے تھے۔ موریہ اسوک اپنے آپ کو پیادسی (حسین صورت) دیوتاؤں کا محبوب کہتا تھا۔ مؤخر الذکر لقب (دیوانمپیا) راجاؤں کا عام لقب تھا لیکن اس میں بادشاہت کے خداداد حق کا کوئی مفہوم مضمر نہ تھا کیونکہ یہ لفظ "سادہ لوح" "یا نیم دیوانہ" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا تھا۔ نقش کردہ قدیم فرامین کس بادشاہ کے تھے؟ اس کا اس وقت فیصلہ ہوا جب اسی طرح کے اور کتبے مسکی (ریاست میسور) اور گجرا کے مقامات پر دریافت ہوئے جن میں صاف طور پر نام کے ساتھ یہ ثابت ہوتا ہے کہ پیادسی کا مطلب اشوک ہی ہے۔ بدھ مخطوطات میں (جو سنسکرت پالی اور چینی زبانوں میں ہیں۔) یہ نام اگرچہ اساطیری حیثیت رکھتا ہے لیکن سمراٹھ کے بدھ مذہب قبول کرنے اور "سنگھ" کو فراخدلی سے عطیات دینے کی وجہ سے زندۂ جاوید ہو گیا ہے۔ اس عظیم شہنشاہ کے سکے ابھی حال تک پہچانے نہیں جا سکے تھے کیونکہ ان پر نہ کوئی نام اور نہ کوئی اساطیری حوالہ بلکہ ٹھپے کے نشان والے تمام سکوں کی طرح صرف علامات موجود ہیں۔

اشوک نے اپنی تاج پوشی کے آٹھ سال بعد یعنی کلنگ (اڑیسہ) کی تباہ کن مہم کے بعد اپنے ذہنی انقلاب کا خود بھی تذکرہ کیا ہے۔ ایک لاکھ آدمی لڑائی میں مارے گئے اور اس سے کئی

گنا زیادہ جنگی لوازم کی نذر ہو گئے۔ ڈیڑھ لاکھ کو وطن سے خارج کر دیا گیا۔ یہاں خارج کے لیے وہی نقل

شکل 15 نسبتاً بعد کے (چاندی کے) سکے جن میں سے اوپر والے اس راجہ کے ہیں جس کو بعد میں کالا سوک (تقریباً 20 ق م) کہتے تھے گو کہ پچھلا نشان تقریباً وہی ہے جو موریہ راجہ اشوک کا (پہلے کے تمام سکے جو بعد کے حکمرانوں کے عہد میں برابر چلتے رہتے تھے بعض اوقات نئے راجہ کے نشان کی مہر لگا کر ان کو دوبارہ جاری کیا جاتا تھا لیکن یہ صرف اس وقت کیا جاتا تھا جبکہ فتح کے ذریعہ تخت پر قبضہ کیا گیا ہو۔ ان دو قسم کے سکوں میں پہلے والے سکوں پر تبدیلی کا نشان راجہ کے ذاتی نشان کے طور پر جو کہ ان سکوں میں عام طور پر پایا جاتا ہے ایک بہت ہی خوشحال طرز حکومت کا مظہر ہے۔ یہ نشان غالباً نند راجہ یا نند خاندان کی ترقی کی داستان کا موجب ہوا۔

شکل 16 پہلے تین موریہ راجاؤں کے سکے: چندر گپت، بندوسار، اشوک۔ یہاں پر ہر ایک راجہ کا صرف ایک ہی سکہ دکھایا گیا ہے لیکن اشوک نے کئی دور میں مختلف قسم کے سکے جاری کیے تھے کیونکہ اس کے عہد اور پر اس دور حکومت میں کئی ٹکسالیں کام کرتی تھیں لیکن چندر گپت کے بعد موریہ خاندان کے چاندی کے سکے وقت سے پہلے گھس گئے کہ ان میں تانبے کی ملاوٹ زیادہ ہو گئی اور ان کا شکل وزن پہلے جیسا ٹھیک ٹھیک نہیں رہا۔ یہی تو کہ نا مستعمل "افراط زر" اور سکہ رواں پر دباؤ تھا۔

"اپوہ" استعمال کیا گیا ہے ارتھ شاستر میں لوگوں کو زبردستی وطن سے نکال کر شاہی اراضیات پر بسانے کے لیے مستعمل ہوا ہے۔ یہ فتح موریہ خاندان کے لیے بڑے پیمانے کی جنگ و جدال کا آخری کارنامہ تھا۔ کلنگ کے لوگ جو تھوڑے بہت بچ گئے تھے وہ اس کے بعد اشوک کی خصوصی حفاظت میں اس طرح آگئے جیسے وہ اس کے بچے ہوں۔ تقریباً یہی وہ وقت تھا جب اشوک نے مگدھ کے مذہبی معلموں اپدیشوں کو سننا شروع کیا اور خود بدھ دھرم قبول کر لیا۔ اشوک کی تبدیلیٔ مذہب کا مقابلہ اکثر 325ء میں روم کے شہنشاہ قسطنطین کے قبول عیسائیت سے کیا جاتا ہے لیکن اشوک کی مذہبی تبدیلی نے نہ تو کوئی ایسی منظم (کلیسائیت) پیدا کی جو ریاست سے وابستہ ہو اور نہ اس نے ہندوستان کے دوسرے مذہبوں کو اس طرح ختم کیا جس طرح سرکاری مسیحیت نے روما کی سلطنت سے غیر اہلِ کتاب کے "کفر" کو صفایا کر دیا تھا اس کے برعکس اشوک اور اس کے جانشینوں نے برہمنوں، جینیوں اور آجیوکوں کو فراخ دلی سے عطیات دیے۔ اس عظیم راجہ نے اپنی سلطنت کے ان بوڑھے آدمیوں سے ملنا ایک دستور بنالیا تھا جو عزت و تعظیم کے مستحق تھے۔ وہ ہر قسم کے برہمنوں اور تپسیا کرنے والوں سے اپنے معائنے کے مستقل دوروں میں ملاقات کرتا تھا اور روپیہ اور تحائف سے مستحقین کی مدد کرتا تھا۔ خواہ وہ کوئی بھی ہوں۔ بنیادی تبدیلی کا تعلق مذاہب سے اس قدر زیادہ نہ تھا جتنا کہ شہنشاہ کے اس طرزِ عمل سے جو ایک مطلق العنان ہندوستانی حکمران نے پہلی بار اپنی رعایا کے ساتھ اختیار کیا تھا۔ چنانچہ وہ خود کہتا ہے کہ "میں جو کچھ بھی مشقت کرتا ہوں وہ اس جدو جہد کے لیے ہوتی ہے کہ اس قرض کو ادا کروں جو تمام زندہ مخلوق کا مجھ پر ہے"۔ یہ واقعی بادشاہت کا ایک حیرت ناک حد تک نیا اور روح آفریں نظریہ تھا اور اس سے قبل کے مگدھ فن ملکداری میں جہاں راجہ ریاست کی مطلق العنان طاقت کا نشان تھا اس نظریے کی حیثیت ایک مکمل اجنبی کی تھی۔ ارتھ شاستر کا راجہ کسی چیز کے لیے بھی کسی کا مقروض نہیں تھا اس کا واحد کام ریاست کی منفعت کے لیے حکومت کرنا تھا اور اس سلسلے میں کارکردگی ہی اس کا واحد آخری معیار تھی۔ جتنی مدت ان کے مگدھی مذاہب میں جس سماجی فلسفہ کا اظہار کیا گیا تھا وہ آخر کار اشوک کے عہد میں ریاست کے سسٹم میں داخل ہو گیا تھا۔

ان امور کے مدِ نظر اشوک پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ اس نے اپنے فرمانوں کی اشاعت صرف بدھ دھرم کی ترقی و تبلیغ کے لیے کی۔ اس نقطۂ نظر کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ دوسرے تمام مذہبی دستوروں کی کھلم کھلا حمایت کی جاتی تھی جس میں اگر ایک طرف برہمن شامل

تھے جن کی بندروعادی کی پول بدھ مت کھولتا تھا تو دوسری طرف دو متوازی بڑے فرقے جین اور آجیوک تھے جن پر بدھ مذہب کے تمام پیروکار پوری مذہبی شدت سے لعنت بھیجتے تھے۔ بہرحال یہ درست ہے کہ راجہ خود کو بدھ دھرم کا پرستار مانتا تھا۔ اسے بدھ کی راکھ پر بے شمار استوپ اور مقدس مقامات پر دوسری یادگاریں بنانے کا اعزاز حاصل ہے۔ محکمۂ آثارِ قدیمہ بڑی حد تک اس کی تصدیق کرتا ہے۔ ستون یا پتھر پر اس کے فرمان اس زمانے کے بڑے تجارتی راستوں کے اہم چوراہوں پر یا نظم و نسق کے نئے مراکز کے قریب لگا دیے گئے تھے۔ جو کتبے ان مقامات پر لگائے گئے تھے جن کا تعلق بدھ کی زندگی کے اہم واقعات سے ہے وہ بھی زیادہ تر پرانے ''اترا پتھ'' پر تھے جو کسی زمانے میں ایک تجارتی راستہ تھا مگر وادیٔ گنگا کی آبادی کی بہت زیادہ بڑھی ہوئی وسعت کے باعث بتدریج فراموش ہوتا چلا گیا۔ فرقہ بندیوں سے متعلق ایک خاص زمان میں بودھ سنگھ کو مخاطب کیا گیا ہے۔ اس میں بھکشوؤں کو کوئی خاص حقوق نہیں دیے گئے۔ صرف تعلیم اور طرزِ عمل کے باب میں بہت اچھی نصیحت کی گئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ ''سنگھ'' تیزی سے بڑھنے اور زیادہ بلند سرپرستی حاصل کرنے کی وجہ سے قدرے سست ہوتا جا رہا تھا۔

تیسری ''بدھ سبھا'' جو روایتاً اشوک کے زمانے میں منعقد ہوئی ایک تاریخی چیز معلوم ہوتی ہے۔ یہی حال ان مبلغین کا ہے جو اس نے ہمسایہ ملکوں مثلاً سیلون، وسط ایشیا، اور غالباً چین بھیجے تھے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ پالی زبان میں بدھ مت کے ضوابط کا وہ قدیم ترین نسخہ جو اب تک موجود ہے بدھ کی موت کے فوراً بعد ہی مرتب کیا گیا تھا لیکن سب سے زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس کا موجودہ مواد اشوک کے عہد میں یا اس کے قریبی زمانے میں فراہم کیا گیا۔ یہ نسخہ سیلون، برما اور تھائی لینڈ میں موجود ہے۔

اشوک کے فرمان بدھ مت کے متعلق ذاتی پسندیدگی سے آگے بڑھ کر بہت دور گہرائیوں تک جاتے ہیں کیونکہ وہ ریاست کے لیے ایک کلی طور پر تبدیل شدہ بنیادی حکمتِ عملی کا مظہر ہیں۔ اس چیز کا پہلا بڑا اظہار استوپوں سے قطعِ نظر عوامی تعمیرات سے ہوتا ہے جن سے ریاست کو کوئی آمدنی نہیں ہوئی تھی۔ پاٹلی پتر میں اشوک کا عالی شان نیا محل اور اسی طرح کی عمارتیں آسائش اور نمائش کے لیے تھیں جیسی کہ کوئی بھی دوسرا راجہ تعمیر کر سکتا تھا۔ ''ارتھ شاستر'' کا محل اس کی بہ نسبت رہائش و حفاظت کے لیے زیادہ تھا اور اس میں لکڑی کا کام تھا لیکن اشوک نے اس کے بجائے بہت بڑی مقدار میں پتھر لگایا جس کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ آئینے کی طرح صاف کیا گیا تھا خیال کیا جاتا ہے کہ یہ صفائی، یہ طرزِ تعمیر اور اشوک کے ستونوں کا گھنٹہ نما بالائی حصہ جو بعد میں عام طور پر

ہندوستانی ستونوں میں استعمال کیا گیا ہخائنشی تعمیرات سے ماخوذ ہے۔ قیاس میں کیا گیا ہے کہ دارا اول کے "پادان محل" کے نمونے پر ہی اشوک نے اپنا محل بنایا اور وہیں سے کاری گر بھی آئے چونکہ دارا اول کا محل 500 ق۔م میں دو ہزار میل سے بھی زیادہ فاصلہ پر تعمیر ہوا تھا اور سکندر کی رنگ رلیوں کے دوران 330 ق۔م میں نذر آتش بھی کر دیا گیا تھا اس لیے اس بیان پر لفظ بلفظ یقین نہیں کیا جا سکتا۔

اشوک کے زمانے کا آرٹ جس میں قدرے بعد کی تعمیر ہونے کے باوجود سانچی کے عظیم دروازوں کو بھی شامل کیے لیتا ہوں واضح طور پر یہ ظاہر کرتا ہے کہ ایک کافی ترقی یافتہ روایتی چوبی کام کو براہ راست پتھر کے کام میں منتقل کیا گیا ہے۔ کارلے کو بدائنے اور دوسری گپھاؤں کے وہاروں میں منبت کاری کے نمونے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ کئی کئی منزلوں والے مکان اکثر لکڑی کے ہوتے تھے حتیٰ کی امتیازی خصوصیت والی "بدھ محراب" بھی اول اول لکڑی کی تھی۔ اواخر موریہ عہد کے بنے ہوئے دربار عام میں جس کو کسی زمانے میں غلطی سے اشوک کا عظیم محل سمجھا جاتا تھا اور جس کی کھنڈر پٹنہ کے مضافات میں کمرہار کے مقام پر کھود کر نکالے جا چکے ہیں۔ فرش اندر اور باہر کی چھت زیریں حصہ حتیٰ کہ نالیاں تک بھاری لکڑی کی تھیں۔ اس کے پالش کیے ہوئے خوب صورت پتھر کے ستون لکڑی کے بھاری لٹھوں پر قائم تھے جو زمین میں چکنی مٹی کی ایک موٹی تہ کے اوپر عمود اگڑے ہوئے ہیں لکڑی کی اس علاقے میں بہتات تھی جو افسوس ہے کہ آج کل درختوں سے بالکل خالی ہے کیونکہ درختوں کے گٹھڑوں یا چھلے ہوئے لٹھوں سے بنی ہوئی سڑکیں ساتویں صدی عیسوی میں بھی بہار میں میلوں لمبی تھیں۔ پٹنہ جب اپنی پوری عظمت پر تھا تو اس کے دفاعی استحکامات بھی مٹی سے ڈھکی ہوئی لکڑی کے ہی تھے۔

کہا جاتا ہے کہ ہندوستان کا آرٹ اور فن تعمیر جو ہندوستانی ثقافت کا کوئی سب سے کم قیمتی حصہ نہیں۔ وادی سندھ کی تعمیرات کے باوجود اشوک کے عہد میں شروع ہوا۔ پٹنہ کے مقام پر اشوک کے محل کے کھنڈر 400ء میں بھی چینی یاتریوں کو متاثر کرتے تھے اور جنات یا مافوق الفطرت طاقت کا کام معلوم ہوتے تھے اشوک نے اس سے کہیں زیادہ اہم عوامی تعمیرات پر بہت کچھ صرف کیا جن سے ریاست کو کوئی فائدہ نہ تھا۔ آدمیوں اور حیوانات کے لیے ساری مملکت میں شفا خانے بنائے گئے جہاں ریاست کے خرچ پر علاج ہوتا تھا۔ سایہ دار درختوں کے جھنڈ کنوئیں جن میں سیڑھیاں پانی تک جاتی تھیں، میووں کے باغات، اور آرام گاہیں تمام بڑے تجارتی راستوں پر بڑے اہتمام سے ایک "یوجن" کے فاصلے پر بنائی گئی (یوجن۔ پانچ سے نو میل تک کا فاصلہ۔ اصل لفظ کے معنی ہیں وہ فاصلہ جہاں تک لمبے سفر میں گاڑی کے بیل ایک بار جوتنے اور کھولنے کے درمیان آرام

سے چل سکیں ایسی تعمیرات تاجروں کے لیے یقیناً فائدہ اور نعمت ثابت ہوئی ہوں گی خصوصاً اس لیے کہ انسانوں اور حیوانوں کے معالج بہت سی منزلوں پر مہیا رہتے تھے لیکن یہ صرف اشوک کی سلطنت کے اندر ہی نہیں تھیں بلکہ اس کی سرحدوں کے باہر بھی تھیں۔ یہ سب کچھ ایک کریم النفس "چکرورتن" شہنشاہ کے ان فرائض کے عین مطابق ہے جو بدھ کے ان ملفوظات میں بیان کیے گئے ہیں جن کا ذکر ایک پہلے باب میں آچکا ہے۔ "ارتھ شاستر" میں اس قسم کی تعمیرات کو پیش نظر نہیں رکھا گیا ہے کہ صرف شدہ رقم کا کچھ نقد نفع نہ ملے اگرچہ یہ بے حس و خوفناک کتاب بھی بوڑھوں — اپاہجوں اور یتیموں کی مدد کرنے کی ضرورت پر زور دیتی ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ راجہ اشوک پاکیزہ، نیک افعال اور مخیرانہ اشغال کی خاطر انتظامیہ معاملات سے غفلت کرتا تھا۔ اس نے تفصیل کے ساتھ بتایا ہے کہ باقاعدہ پابندی کے ساتھ امورِ مملکت کے متعلق اطلاعات حاصل کرنا کچھ عرصہ سے شاہی معمولات سے خارج ہو چکا ہے۔ ظاہر ہے کہ چندر گپت کی وسیع فوجی مہمات۔ بچے کھچے دشمنوں کا صفایا کرنے کے لیے بندوسار کی مسلسل عملی مصروفیات اور پورے بر اعظم پر سلطنت کی توسیع کے مدِ نظر ایسا ہونا ایک فطری بات بھی تھی۔ اشوک کہتا ہے کہ میں ہر وقت سرکاری رپورٹیں وصول کروں گا اور ان پر غور کروں گا۔ کھانے کے وقت رنداس میں بستر پر، نہاتے ہوئے، فوجی پریڈ کا معائنہ کرتے ہوئے، شاہی پارک میں یا کسی اور جگہ لوگوں کی حالت کے متعلق رپورٹیں مجھ تک آنا چاہئیں۔ "ارتھ شاستر" کا بھولا ہوا شاہی نظام اوقات اب بحال کیا جا رہا تھا اور اس خصوصی کوشش کے ساتھ جو وقت ضائع ہوا ہے اسے پورا کیا جائے۔ لیکن چانکیہ کے نظامِ سلطنت میں شدید تبدیلیاں ہو گئی تھیں۔ غیر مصدقہ روایات کے مطابق چانکیہ بندوسار کی حکومت کے آغاز میں سبکدوش ہو گیا تھا اب ہر پانچ سال کے بعد راجہ خود اپنی پوری سلطنت میں معائنے کے لیے دورہ کرتا تھا۔ اس طرح کے دورے میں لازمی طور پر پانچ سال کی مدت کا بیشتر حصہ صرف ہو جاتا ہوگا جس کے معنی یہ ہیں بادشاہ کے رہنے کے سوا مستقل سفر رہتا تھا۔ سابقہ زمانے میں اس قسم کے تمام شاہی سفر ذاتی تفریح مثلاً شکار کے لیے یا فوجی مہموں کے لیے ہوتے تھے۔ اسی طرح انتظامیہ کے ہر ایک اعلیٰ افسر کو یہ حکم تھا کہ وہ اپنے حلقۂ اختیار کے پورے علاقے میں پانچ سال کے بعد دورہ کرے۔ اس کے علاوہ ایک نئی جماعت اعلیٰ اختیارات والے ناظروں کی تخلیق کی گئی تھی جن کو سرکاری عہدے داروں، اور خاص مصارف پہ اختیار حاصل تھا۔ اس عہدے کا نام "دھرم مہاماتر" تھا جس کا ترجمہ "وزیر اخلاق" ہو سکتا ہے اور بعد میں یہی نام خیرات اور امور مذہبی کا مہتمم اعلیٰ ہوگیا۔

اشوک کے زمانے میں اس کا صحیح ترجمہ "ناظرِ اعلا برائے عدل" تھا۔ عدل وہ اصول ہے، جو باضابطہ دستور و قوانین اور عام قوانین سے ماورا ہوتا ہے اور جس پر قانون اور انصاف دونوں کی بنیاد سمجھی جاتی ہے۔ یہ مفہوم ٹھیک وہی ہے جو ابتدا میں لفظ "دھم" کا تھا اور مینینڈر نے "دھم" کا جو یونانی ترجمہ "ڈکے اوسی" کیا ہے اس کو صحیح ثابت کرتا ہے۔ نئے ناظرِ اعلا کے فرائض کا ایک حصہ یہ تھا کہ قانون پر عمل کرنے والی جماعتوں اور فرقوں کی شکایتوں کا جائزہ لے اور یہ دیکھے کہ ان کے ساتھ منصفانہ سلوک ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اس طرح کی تمام جماعتوں اور فرقوں کے اصول وعقاید کا پتہ بھی لگائے۔ راجہ اس کام کو خود بھی اپنے معائنے کے دوران پورا کرتا تھا۔ قدیم جماعتی قانون اور قدیم جماعتی مذہب کو جدا نہیں کیا جاسکتا۔" ارتھ شاستر کے جن پدوں کے لوگ خصوصاً دیہاتی یقینی طور پر ابتدائی اور قدیم نوعیت کے تھے۔ ان لوگوں میں اوّلین قلبہ رانی سے لے کر غلّہ کی صفائی کے آخری عمل تک زراعت کے ہر مرحلہ پر چند مذہبی رسوم کی ادائیگی افتتاحیہ تقریب کے طور پر داب کی طرح تب بھی انتہائی لازمی خیال کی جاتی تھی اور ان کے بہت سے رواج ایسے تھے جو قدیم خوراک جمع کرنے والے سماج سے ورثے میں ملے تھے۔ مسئلہ یہ تھا کہ ان محدود مقامی اور بعض اوقات متضاد عقائد کو ایک غذا پیدا کرنے والے وسیع تر سماج سے ہم آہنگ کیا جائے یہی نصب العین بدھ مت کا بھی تھا۔ لیکن اس نے اگنی قربانی اور ہر قسم کی رسمی قربانی کی مذمت کی جب کہ اس کے برعکس "ارتھ شاستر" نے "یگیہ" سے چشم پوشی اختیار کرلی اور "جن پد" کو مختلف آفات مثلاً سانپوں، چوہوں یا وبائی امراض سے صاف کرنے کے لیے جادو کا استعمال کیا۔

اشوک نے تمام اقسام کی ہتیا کی ممانعت نہیں کی تھی۔ صرف ایک فہرست ایسے جانوروں اور پرندوں کی تھی جو "محفوظ" قرار دیے گئے تھے۔ ایسا کن وجوہ سے کیا گیا یہ معلوم نہیں۔ شاید جانور کسی نہ کسی قبیلے، فرقے یا مذہب کی مخصوص علامت تھے۔ بیل، گائے اور سانڈ اس محفوظ فہرست میں نہیں ہیں۔ صرف "سنڈک سانڈ" اس میں شامل ہے جس کو حسب مرضی چرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جاتا تھا (آج بھی ایسا ہوتا ہے) اور جو افزائشِ نسل کے لیے بھی وہ مفید تھا اگرچہ اسے مقدّس سمجھا جاتا تھا گائے کا گوشت ابھی تک بازاروں اور چوراہوں پر کسی بھی دوسرے گوشت کی طرح کھلے بندوں بکتا تھا۔ راجہ نے خود اپنے محل میں نباتات خوری کی مثال کو قائم کیا اور شاہی گھرانے میں گوشت کے خرچ کو قریب قریب ختم کر دیا۔ یگیہ سرکاری فرمان کے تحت ممنوع قرار دیا گیا۔ اسی طرح چند خاص قسم کی تقریبات عیش ونشاط "سماج" پر پابندی لگا دی گئی جن میں ادھادھند شراب پی جاتی اور

برسرِعام بدمستیاں کی جائیں اور ان کے نتیجہ میں یا تو جرم سرزد ہوتے یا قابلِ افسوس زیادتیاں ہوتیں۔ اس سلسلے میں بھی راجہ تسلیم کرتا ہے کہ بعض قسم کے "سماج" ضروری ہیں اور عیب نہیں ہیں۔ یہ بات دیکھی گئی ہے کہ اس کی ایک صورت اب تک باقی ہے یعنی ہولی کا تہوار، یہ تیوہار جس کی انتہائی مخش خصوصیات میں قانون اور رائے عامہ نے تخفیف کر دی ہے۔ اس بات کی مکمل ممانعت تھی کہ جنگلوں میں آگ لگا کر وہاں سے جانوروں کو ذبحہ کے لیے باہر نکالا جائے یا اس طرح زمین کو صاف کیا جائے۔ یہ کوئی بدھ دھرم کی ترنگ نہیں تھی بلکہ بستیوں کی حفاظت اور قدرتی وسائل کو محفوظ رکھنے کے لیے ایسا کرنا قطعی ضروری تھا۔ برہمنیت کی ترجمان "مہابھارت" نے ایک بعد کے اضافے میں بھی مرتے ہوئے بھیشم کی زبان سے یہی امتناعی حکم ادا کرایا گیا ہے جو جنگلوں کے جلانے کو مہاپاپ قرار دیتا ہے۔ اسی رزم نامے کے فتح مند ہیرو پانڈوں نے کرشن دیوتا کی مدد سے اسی طرح دہلی کے علاقے کو صاف کیا تھا۔ اس لیے اس سیاق و سباق میں یہ نصیحت بے تکی اور بے جوڑ معلوم ہوتی ہے۔ اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ قدیم ویدک آریائی طرزِ زندگی اب اس طرح گذر گیا تھا کہ دوبارہ واپس نہیں آسکتا تھا۔ سماج حتمی طور پر غذائی پیداوار کے زراعت پیشہ دور میں منتقل ہو چکا تھا اور چوپانی دور کے نسبتاً ناشائستہ رواج اب حالات کے موافق نہیں تھے۔ ناظرینِ عدل کو یہ حکم تھا کہ قیدیوں کی فلاح و بہبود کا خصوصی خیال رکھیں۔ جو مجرم میعادِ قید گذرنے کے بعد بھی بیڑیوں میں رکھے جاتے ہوں ان کو رہا کر دیا جائے جیل میں کچھ قیدی ایسے تھے جن کے متوسلین معذور تھے، نے ناظروں کو حکم تھا کہ انھیں جیل سے آزاد کرانے میں مدد دیں۔ جن قیدیوں کو موت کی سزا دی جاتی تھی ان کو تین فاضل دن اپنے معاملات کا فیصلہ کرنے کے لیے دیے جاتے تھے لیکن سزائے موت کو ختم کر دینے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا۔

اشوک کے فرمانوں میں واضح طور پر حکمراں پر اولین دستوری پابندیاں عاید کی گئی ہیں۔ اس طرح ان کو شہریوں کا اولین "حقوق نامہ" کہہ سکتے ہیں۔ اس چیز کی وضاحت عہدے داران کو دی گئی ملازموں کو اس خصوصی ہدایت سے ہوتی ہے کہ بڑے بڑے عوامی اجتماعات میں کم سے کم سال میں تین بار یہ فرمان پڑھ کر سنائے جائیں اور ان کی اچھی طرح وضاحت کی جائے اب مختصر طور پر اس سوال پر غور کرنا ہے کہ اس غیر معمولی تبدیلی کی کیا ضرورت تھی؟

مقدار کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ انجام کار نوعیت و ماہیت کی تبدیلی کیسے عمل میں لائی جائے اس کی ایک اچھی مثال اشوک کی اصلاحات ہیں۔ گرہستی لوگوں، کسانوں اور دستکاروں کی تعداد اور جن پدوں کی وسعت اس حد تک بڑھ گئی تھی کہ مالیانے کے شاہی محاسب "ردھوک" کا

مکمل اقتدار کئی لاکھ نفوس پر ہونے لگا تھا ٹھیک جس طرح برطانوی دور میں ضلع کے ایک کلکٹر کا ہوتا تھا "جن پدوں" کے حدود اب ایک دوسرے سے بہت دور دور فاصلے پر نہیں تھے اور نہ تجارتی راستے اب گھنے جنگلوں میں تنگ پگ ڈنڈیوں کی شکل رکھتے تھے۔ جنگل کے وحشی جواب نسبتاً کم تھے۔ محض ایک معمولی پریشانی" بنتے جا رہے تھے لیکن کسی قسم کا "حقیقی خطرہ" نہیں تھے۔ اشوک نے ان کے پاس اپنے "دھم" پیغام برابر اسی طرح بھیجے جس طرح ان ملکوں کو جو اس کی سرحد کے پار تھے۔ جنگل کی زمین میں جہاں حوصلہ مند افراد روز افزوں تعداد میں گھستے جا رہے تھے بہت سے صاف قطعات پیدا ہوگئے جو زیر کاشت تھے اور جن کے باب میں یہ تفریق مشکل تھی کہ وہ "راشٹر" تھے یا "ستا"۔ مگدھ کی کثیر و بے پناہ فوج ضرورت سے زیادہ تھی اور اس پر اس قدر زیادہ خرچ پڑتا تھا کہ سابقہ پیمانے پر اس کو قائم رکھنا ممکن نہ تھا۔ واقعتاً اشوک خود کہتا ہے کہ اس کی "حکومتِ عدل" کے بعد فوج محض قواعد کرنے اور عوامی نمائش کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔

ملک تین حصوں میں منقسم تھا جن کی ساخت بالکل مختلف تھی۔ اوّل پنجاب اور سلطنت کا غربی حصہ جس پر ہر وقت حملہ ہو سکتا تھا اور اس لیے اس کے واسطے ایک مستعد فوج کی ضرورت تھی جو ایک یا زیادہ مقامی سالاروں کے تحت رکھی جائے۔ مقامی سالار کو فطری طور پر یہ ترغیب ہو سکتی تھی کہ خود اپنی طرف سے کسی کو راجہ بنائے یا یہ بھی ہو سکتا تھا کہ یونانی، سک، اور دوسرے وسط ایشیائی لوگ اسے نکال باہر کریں۔ یہ دونوں باتیں اشوک سے پچاس سال کے بعد وقوع پذیر ہوئیں۔ دوئم وادیِ گنگا کا علاقہ جو ملک کے وسط میں تھا۔ اس کو کسی فوج کی اس وقت تک ضرورت نہ تھی جب تک پنجاب پر کسی دشمن کا قبضہ نہ ہو۔ یہ اب بھی بہت ترقی پذیر اور دولت مند علاقہ تھا لیکن ریاست کی دھاتوں پر اجارہ داری رفتہ رفتہ ختم ہو رہی تھی۔ بہار میں تانبے کی کانیں گہرائی میں پانی کی سطح تک پہنچ چکی تھیں۔ وہاں کوئی پمپ نہیں تھے۔ لوہے کی اتنی مقدار کی ضرورت تھی کہ مگدھ سے مہیا نہیں ہو سکتا تھا۔ لوہے کے نئے ذخائر کا دکن میں پتہ لگایا جا چکا تھا (جیسا کہ باورکی کی کہانی سے ظاہر ہوتا ہے) اور شمال کے لوگوں نے مگدھ کے حملے سے بہت قبل بھی طور پر ان کو کسی حد تک ترقی بھی دے دی تھی۔ ہندوستانی فولاد نے بہترین تلواریں سکندر کے حملے سے ایک سو یا زیادہ سال پہلے ہخامنشی (ایرانی شاہی خاندان کا نام) دربار تک کو مہیا کی تھیں۔ اعلا صاف شدہ دھات کے اس مال کی ختم نہ ہونے والی مانگ صرف اسی طرح پوری کی جا سکتی تھی کہ بہترین خام دھاتوں کے چھوٹے چھوٹے ذخیروں کا پتہ لگایا جائے جو آندھرا اور میسور کی جنگلوں میں بکھرے ہوئے ہیں جہاں

مگدھ کی ریاست کو کانوں کے دریافت کرنے والوں پر اپنے سخت گیر مرکزی اختیارات کو عائد کرنا بہت گراں
قیمت ثابت ہوتا۔ اس تیسرے علاقے یعنی جزیرہ نما میں آبادکاری کا کام مگدھ کی "سیتا" زمینوں کی طرز پر نہیں کیا
جا سکتا تھا کیونکہ بہترین قسم کی مٹی بکھرے ہوئے چھوٹے قطعات میں مرکوز تھی اور مگدھ کی مٹی سے بالکل ہی
مختلف قسم کی تھی۔ مگدھ کی سلطنت کے اس تیسرے حصے کی آئندہ ترقی کے معنی ہوتے ایک مقامی آبادی،
مقامی زبان اور مقامی ریاستوں کی نئی بالیدگی۔ اشوک کے زمانے میں کوئی بھی دوسرا شاہی خاندان کہیں
برسرِ حکومت نہیں تھا بلکہ پورے ہندوستان میں ان علاقوں پر جو اس کے زیرِ حکومت نہیں تھے وحشی
اور نیم وحشی قبائل کا دور دورہ تھا۔ جن بادشاہوں کا نام اس نے لیا ہے وہ صرف یونانی تھے جو اس کی مغربی
سرحد کے پار تھے۔ کلنگ میں بھی کسی راجہ کا ذکر نہیں کیا گیا جس کو سو سال کے اندر ہی اس کا اپنا فاتح راجہ
کھارویل نصیب ہونے والا تھا۔ آخری بات یہ کہ جنگلوں کو صاف کرنے کے معنی تھے سیلابوں کا اضافہ اور
خود مگدھ میں بھی آمدنی کی کمی۔ جہاں بہترین زمین وہی ہوتیں جو پہلے صاف ہو چکی تھیں اور باقی کی آبپاشی
مشکل تھی۔ اگر سیلاب وبا یا بارش کی قلت کے باعث ایک سال بھی خراب ہو جاتا تو ایک بڑھتے ہوئے
وسیع علاقے میں سرکاری مالیہ کا مکمل نقصان ہو جاتا اور امدادی تدابیر کی وجہ سے خزانے پر انتہائی مہیب
بوجھ پڑ جاتا۔ یہ مسئلہ ایک سخت مرکزی نظام کے ہر دیگر مسئلے کی طرح سست ذرائع نقل و حمل اور
لمبے فاصلوں کی وجہ سے اور بھی مشکل تھا۔

اشوک کے سکوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ محض خیالی تعمیرِ نو نہیں تھی۔ چندر گپت کے بعد موریائی
نشان والے کارشاپن" سکہ کا اتنا ہی وزن ہے جتنا اس کے پیشرو کا۔ لیکن اس میں تانبے کی مقدار
نسبتاً بہت زیادہ۔ اس کی ساخت زیادہ بھدی اور وزن میں اتنا تنوع ہے کہ لازمی طور پر بہت
جلدی میں بنایا گیا ہوگا۔ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ کرنسی پر دباؤ زیادہ تھا اور سکوں کی مانگ کو پورا
نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ سکوں کی کم قدری (پھیلاؤ) بھی تھی اور سکوں کی الٹی
طرف سے وہ نشانات غائب ہو گئے تھے جو قدیم تجارتی انجمنوں کے ترجمان تھے۔ لہذا نئے تاجر کو
کنٹرول کرنا کم آسان ہو گیا تھا دوسری طرف دکن میں کم سکوں ہی سے کام چل جاتا تھا۔ مثلاً چاندی
کے زیادہ ہلکے سکے بلکہ سیسے اور جست کے ٹوکن بھی کافی ہوتے تھے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تجارت
بہت زبردست حد تک بڑھ گئی تھی اور تاجروں کو جو قبائلیوں سے مبادلہ کرتے تھے بہت بھاری
منافع حاصل ہوتا تھا۔ سکے کی اولین کم قدری خود چانکیہ سے منسوب ہے جس نے روایتاً اتنی ہی
چاندی کی مقدار سے آٹھ گنا سکے بنا ڈالے تھے لیکن جب خزانہ مشکل میں ہو تو "ارتھ شاستر" نے اس

کے لیے دیگر تدابیر بھی بتائی ہیں۔ جس راجہ کو مالی پریشانی ہو اسے چاہیے کہ لوگوں کے سرمایے، تجارتی سامان کے ذخیروں۔ اناج وغیرہ پر خصوصی ٹیکس لگائے لیکن صرف ایک بار۔ اس سے زیادہ نہیں۔ اور ہر جگہ حاضر رہنے والے ریاستی کارندے اس موقع پر رضا کارانہ "عطیات کے ساتھ آگے بڑھیں، ور اس طرح عوام کا جوش بڑھائیں۔ نئے نئے مذہبی پوجا پاٹ کے طریقے" دریافت کیے جائیں خواہ وہ "ناگوں" سے تعلق رکھتے ہوں یا بھوت پریت یا اسی نوع کی دوسری چیزوں سے۔ خفیہ کارندے اس طرح ضعیف الخیال لوگوں کو بے وقوف بنا کر ان سے چڑھاوے حاصل کریں جو خاموش وخفیہ طریقے پر خزانے میں چلے جائیں۔ کوتلیہ جیسے برہمن وزیر کا ایسا طریقہ تجویز کرنا عجیب معلوم ہوتا ہے۔ لیکن تیسری صدی تک بہت سے برہمن قدیم اور غیر ویدک توہمات کو حقارت کے ساتھ گوارا کر سکتے تھے۔ ویاکرن کا ماہر پاتنجلی سرسری طور پر تذکرہ کرتا ہے کہ موریوں نے روپے کی خاطر اس قسم کی پوجا پاٹھ کے طریقے ایجاد کیے تھے۔ آخر میں قومی قرضہ اور سرکاری ادھار کے بجائے "ارتھ شاستر" نے تاجروں کے خلاف خصوصی اقدامات کی سفارش کی ہے۔ مناسب بھیس بدل کر جاسوس دولت مند تاجر کو شراب پلاتے، اسے لوٹتے۔ اس پر کسی جرم کا جھوٹا الزام لگاتے اور یہاں تک کہ اسے قتل بھی کر دیتے۔ تاجر کا ضبط شدہ مال اور روپیہ ریاست کے خزانے میں داخل ہو جاتا تھا۔ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ خواہ خفیہ کارندے کتنے ہی احتیاط سے چنے جاتے ہوں یہ مہلک طریقے انسانی کردار پر ایک ایسا دباؤ ڈالتے تھے جو حفاظت وسلامتی کی حد سے تجاوز کر جاتا تھا۔ اسوک کے مفادِ عامہ کے کام اور تعمیرات خزانے کے بہت سے روپیہ کو واپس گردش میں لے آئیں۔ اس کے اور اس کے ملازموں کے دوروں نے نقل وحمل پر پڑنے والے دباؤ کو کم کر دیا اور مقامی فاضل پیداوار جہاں بھی ہوتی تھی وہیں کھائی جاتی تھی۔ رعایا کے ساتھ ایک نیا رویہ اور تجارتی راستوں پر نئی تعمیرات ایسی چیزیں تھیں جنھوں نے ایک مضبوط طبقاتی بنیاد ریاست کے لیے قائم کر دی جس پر اب تک ضابطہ پرستی کی اور ضابطہ پرستی کے لیے حکومت ہوتی آئی تھی۔ اسوک کے بعد ریاست نے ایک نیا کام سنبھالا یعنی طبقات کی باہمی مفاہمت۔ "ارتھ شاستر" نے کبھی اس کا تصور بھی نہیں کیا تھا اور درحقیقت اراضی کی صفائی۔ اراضی کی آباد کاری اور سخت ضوابط میں جکڑی ہوئی تجارت کی جو حکمتِ عملی ریاست مگدھ میں اختیار کی گئی تھی اس کے گویا مسامات کے اندر ہی اندر سماج کے طبقات بڑھتے جا رہے تھے۔ اس مفاہمتی کارروائی کے لیے مناسب ترین ذریعہ جو اختیار کیا گیا وہ ایک نئے مفہوم میں عالم گیر دھرم (دھم) تھا۔ اس تازہ بالیدہ مذہب نے راجہ اور رعایا کو ایک مقام پر جمع کر دیا۔ ہو سکتا ہے کہ آج یہ حل بہترین معلوم نہ ہو۔ لیکن

اس وقت یہ فوراً مؤثر ثابت ہوا۔ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان کے قومی گرداں "دھرم" کی مہر اشوک کے زمانے میں لگی۔ جلد ہی اس لفظ کا مفہوم "عدل" کے ماسوا کچھ اور ہو گیا۔ یعنی مذہب۔ لیکن یہ کسی طرح بھی اس قسم کا مذہب نہیں تھا جس کا پیروکار خود اشوک تھا۔ اس کے بعد ہمیشہ کے لیے یہ روایت سی بن گئی کہ ہندوستان کی آئندہ انتہائی نمایاں ثقافتی ترقیوں پر کسی نہ کسی "دھرم" کا گمراہ کن غلاف چڑھا رہے۔ یہ بات بالکل موزوں اور مناسبِ حال ہی ہے کہ ہندوستان کا موجودہ قومی نشان اشوک کے ستون کے شیر نما بالائی حصہ سے لیا گیا ہے جو تھوڑا بہت اب تک سارناتھ کے مقام پر باقی ہے۔

باب 7

جاگیرداری کی طرف

7-1 نیا پروہتائی نظام

اشوک کی اصلاحات نے پرانے آریائی قبیلوں کے پروہتائی نظام یعنی برہمن ذات کے تغیر و تبدل کو مکمل کر دیا۔ قدیم برہمن دھرم کی مضبوط بنیاد پنجاب کے قبیلوں کی چوپانی زندگی اور ان کے مستقل قربانی کے یگیہ تھے اس چیز کو پہلے سکندر کے تباہ کن حملے نے اور پھر اس کے فوراً ہی بعد مگدھ کی فتوحات نے اس طرح توڑ پھوڑ ڈالا کہ احیائے نو کا کوئی امکان ہی نہ رہا۔ مگدھ کی زراعت و فلسفہ اور بدھ، جین اور آجیوک جیسے اہنسا کے پرستار فرقوں نے ویدک مذہبی رسموں کو وادیٔ گنگا میں حقیقی طور پر پھیلنے سے روک دیا تھا اور صرف چند ہی موقعوں پر چھٹی صدی کے چند سادہ لوح راجاؤں نے قربانی کی رسوم ادا کی تھیں۔ ارتھ شاستر یگیہ پر کسی قسم کا بھی زور نہیں دیتا حالانکہ اس کا مصنف برہمن تھا۔ یہ پہلے ذکر آ چکا ہے کہ کرشن پوجا پنجاب تک میں ویدک رسموں کے زوال کا مظہر تھی۔

اس طرح ایک اہم طبقہ پہلی بار قبائلی بندشوں اور روایتی ویدک رسمی فرائض سے آزاد ہو گیا۔ قدیم ہندوستانی سماج میں برہمنوں کا ہی ایک ایسا طبقہ تھا جس میں رسمی تعلیم حاصل کرنا لازم تھا اور جن کی ذہانت ایک روایت بن چکی تھی۔ ویدوں، صرف و نحو اور مذہبی رسوم پر عبور حاصل کرنے کے لیے ایک چیلے کے لیے یہ ضروری تھا کہ کسی برہمن آشرم کی تنہائیوں میں کسی گرو کی خدمت میں تجرد کے بارہ سال صرف کرے۔ یہ واجب تھا کہ مقدس کتابوں کو اس خوبی کے ساتھ حفظ کیا جائے کہ لفظوں میں ایک رکن، ہجے یا تلفظ میں لب و لہجہ کی ذرا سی بھی غلطی نہ ہونے پائے کیونکہ ابھی تک ویدوں کو حیطۂ تحریر میں نہیں لایا گیا تھا۔ یہ حفظ یاد کرنا اور تربیت کا یہ طریقہ قیصرِ روم کے عہد میں فرانس کے ڈرائڈ پجاریوں سے مشابہ ہے۔ یہاں اس طریقہ کو زیادہ اعلیٰ قسم کی ذہنی کامیابی نصیب ہوئی تھی۔ اسوک

اور اس کے جانشینوں نے اس عہد کے سربرآوردہ برہمنوں کے لیے جس احترام کا اظہار کیا تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ تعلیم، ثقافت، سماج میں ایک طبقاتی "ڈھانچے" کا قیام اصلاً ناقابلِ مفاہمت جماعتوں کے باہمی امتزاج و اتحاد اور زرعی سماج کی عام توسیع میں ذات پات نے ایک ایسا نیا کردار ادا کرنا شروع کر دیا تھا جس سے اس کی اہمیت بڑھ گئی تھی۔ ان مدات پر تفصیل سے غور کرنا لازمی ہے۔

اگرچہ ویدک محاورات نظریاتی طور پر غیر متغیر رہے لیکن سنسکرت میں ایک زندہ زبان کی حیثیت سے نمایاں علاقائی تنوع نظر آنے لگا تھا۔ اس زبان کو ایک متعین شکل دینے کا کام صرف و نحو کے برہمن علما کے ایک لمبے سلسلے نے سرانجام دیا جن میں عظیم ترین عالم پانِنی نے اپنے پیش روؤں کی یاد ہی بھلا دی۔ پانِنی کی تصنیف "اشٹادھیائی" صرف و نحو پر کسی بھی زبان میں اوّلیں باقاعدہ علمی رسالہ ہے اس کے جانشینوں میں سب سے زیادہ اہم پاتنجلی (دوسری صدی ق۔م کے نصف اوّل میں) تھا۔ اس نے پانِنی کے انتہائی مجمل قواعد کی تفسیر پیش کی جس میں سنسکرت زبان کے اصولوں کو براہین قاطع اور یکسر وضاحت کے ساتھ آگے بڑھایا گیا ہے۔ اس کے بعد صرف و نحو (ویاکرن) سنسکرت زبان کے مطالعات کا سب سے زیادہ تسکین بخش موضوع بن گیا۔ پاتنجلی کی سلیس و حسین تفسیر اب تک سنسکرت نثر کا بہترین نمونہ ہے۔ کسی بھی شعبۂ علم کے تمام بنیادی قواعد (سوتروں) کو حفظ کرنے پر زور دینے سے سادہ نظم گوئی کو تحریک ملتی تھی لیکن نثر کی نشو و نما رک جاتی تھی۔

پاتنجلی کے بعد صدیوں تک سنسکرت کی ساخت میں کوئی اہم تبدیلی نظر نہیں آتی۔ لیکن عوام کی مستقل ترقی پذیر اور علاقائی دیسی زبانوں سے جو اپنی اپنی راہ پر جاری تھیں لیکن جن پر سنسکرت کا اہم اثر تھا وقتاً فوقتاً تھوڑا بہت حصہ قبول کر لینے سے اس کے الفاظ اور محاورات کے ذخیرے میں اضافہ ہوتا رہا۔ یہ صوبائی زبانیں بگڑی ہوئی بولیاں تھیں جو مختلف مشترکہ علاقائی منڈیوں میں پیدا ہوئی تھیں۔ مگدھ کی عام زبان پورے ملک کے لیے زیادہ عرصہ تک کام نہیں آسکتی تھی۔ خصوصاً ان لوگوں کے تنوع کے پیشِ نظر جو غذائی پیداوار کی وجہ سے تعداد میں بڑھ رہے تھے اور دیگر اقسام کی پیداوار کے فنی اصولوں میں اس قدر کافی ترقی یافتہ تھے کہ فروغ پذیر تجارت میں حصہ لے سکتے تھے۔ یہ بات آسام پر ایک ہی نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتی ہے جہاں تقریباً ہر چھوٹی وادی کا اپنا قبائلی گروہ اور اپنی خاص زبان یا بڑی بولی ہے۔ ہندوستان کی بھی عام صورتِ حال یقیناً اس وقت ایسی ہی ہوگی جب کہ اشوک کے فرمان کندہ کرائے گئے۔

سنسکرت تیزی کے ساتھ اونچے طبقے کی خاص بامحاورہ زبان بن گئی جسے تعلیم یافتہ آدمی سمجھتے

تھے۔ اس زبان کی رسمی تعلیم برہمنوں کے ہاتھ میں ہی رہی۔ پہلا قابل غور سنسکرت کتبہ گرنار کے مقام پر 150ء میں لگایا گیا۔ اس میں شک راجہ رُدر دامن اس امر کا فخریہ اظہار کرتا ہے کہ اس نے ایک بند کو جسے چندر گپت موریہ نے بنایا تھا دوبارہ تعمیر کیا اس کے ساتھ ہی وہ سنسکرت میں اپنی قابلیت پر بھی ناز کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ دولت مند اور طاقت ور غیر ملکی لوگ سنسکرت کے ذریعہ خود کو ہندوستانی بنا کر ہندوستانی امرا میں شامل ہو سکتے تھے۔ اگرچہ عام طور پر چوتھی صدی عیسوی تک کتبوں کے لیے آسان تر زبان پراکرت کا استعمال ہوتا رہا۔ ناسک کی بدھ گپھاؤں میں انتہائی دقیق سنسکرت کے کتبے غیر ملکی نسل کے شک معطیوں نے دیے تھے حالانکہ اس ملک کے سات راہن حکمراں ابھی تک سادہ پراکرت کے استعمال پر قائم تھے۔ سنسکرت مصنفین میں سب سے زیادہ بسیار نویس و ہار کا راجہ بھوج تھا (1000ء سے 1055ء) جس نے سائنس، فلکیات، فنِ تعمیر اور عروض پر کتابیں لکھیں اس نے اشعار بھی کہے اور ڈرامے بھی لکھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک قدیم نسل کی (ناگ) شہزادی کا لڑکا تھا جس کا سنسکرت نام ششی پربھا تھا۔ کم سے کم اس کے والد سندھو راجہ کا اس شہزادی سے معاشقہ اور شہزادی کو حاصل کرنے کی داستان نے شاعر پدم گپت پری مل کو اس کی تصنیف "نو سہاسن کچرتم" کا مواد فراہم کر دیا۔ ویش لوگ اگرچہ اصل میں آریائی تھے لیکن جلد ہی سنسکرت تعلیم کو چھوڑ گئے" جب کہ ہندوستانی اور غیر ملکی نسل کے کشتری سنسکرت ادب میں اضافہ کرتے رہے۔ چوتھی صدی کے بعد یہ زبان اکثر سرکاری دستاویزوں کے لیے بھی استعمال ہوتی تھی۔ اس معاملہ میں کائستھ لوگوں کی مدد کے لیے جو کہ دفتری محرروں کی ذات ہے۔ سنسکرت زبان کے خطوط۔ احکامات، عام اطلاعات، عدالتی فیصلوں، اور اسی طرح کی دوسری چیزوں کے معیاری نمونے تیار کیے گئے۔ ان میں سے بعض سابق "لیکھ پرکاش" اور "لیکھ پدھتی" کے وسیلے سے ابھی تک باقی ہیں۔

سنسکرت میں افعال کے جو عجیب و خصوصی مثلاً دعائیہ صیغے پائے جاتے ہیں ان کے باعث اس پر ایک پروہتی زبان کی چھاپ ہمیشہ لگی رہی، اس میں روزمرہ کے استعمال کے لیے سادہ فعل مستقبل کا بھی فقدان ہے۔ برہمن مذہبی رسوم سے بندھا رہا حالانکہ وہ خالص آریائی قسم کی نہ تھیں اس سلسلے میں اس کے واحد حریف قدیم قوموں کے جادوگر پجاری تھے جن میں سے ہر ایک اپنے قبائلی گروہ تک ہی محدود تھا۔ ان قبائلی پروہتوں میں سے بھی متعدد کو ان کے توہم پرستانہ علم و عقاید کے ساتھ برہمن دھرم میں جذب کر لیا گیا۔ بعض اوقات کسی پیشہ ورانہ فات یا قبائلی ذات

کی پروہتائی کے کام بھی برہمن سنبھال لیتا اور ان میں اپنے پوجا پاٹھ کے طریقوں کا اضافہ کر دیتا اور قدیم مذہبی رسوم کی بدترین خصوصیات کو یا تو خارج کر دیتا یا ان کو معتدل بنا دیتا۔ بودھی، جینی اور دوسرے راہب تمام رسوم کو چھوڑ چکے تھے اور ولادت، موت، شادی، حمل اور شاگرد سازی کی متبرک رسوم کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کر سکتے تھے جیسے کہ برہمن لوگ کر سکتے تھے اور کرتے تھے۔ صرف برہمن ہی ہل چلانے کے وقت فصلوں کو برکت دے سکتا تھا، نحس ستاروں کو مہربان و سازگار بنا سکتا تھا۔ ناخوش دیوتاؤں کو خوش کر سکتا تھا اور جنم پتری بنا سکتا تھا (اور اسی سے پیش گوئی بھی کر سکتا تھا) ویدک یگیہ کی رسوم محض زبانی طور پر افضل و اعلیٰ رہیں لیکن عملاً روز افزوں طور پر بھلائی جاتی رہیں۔ کبھی کبھی کوئی راجہ کسی طرح کی کوئی قربانی مثلاً گھوڑے کی قربانی (اشومیدھ) کی رسم ادا کر لیتا تھا لیکن ایسا اس قدر شاذ و نادر ہوتا تھا کہ خود راجہ کے اعلیٰ پروہتوں کے لیے بھی یہ کوئی قابلِ اعتماد ذریعۂ آمدنی نہیں بن سکتا تھا۔ نئی مذہبی رسوم صرف اسی وقت آمدنی کا ذریعہ بن سکتی تھیں جب وہ زرعی تجارتی سماج کے گرہستی ("گرہ پتی") طبقے کی خدمت کے لیے ادا کی جائیں۔ برہمن یہ خدمت ذات پات سے قطع نظر ادا کرتے تھے لیکن ہمیشہ ایک معقول فیس لے کر اور اس شرط پر کہ برہمنوں کے رواج اور دستور کا واجبی احترام کیا جائے معلوم ہوتا ہے کہ تیسری صدی ق-م میں "گہہ پتی" کا مفہوم زمین کا مالک کسان یا دولت مند و پیش آباد کار ہو گیا تھا۔ ایک بڑے خاندان اور کنبے کے سربراہ کو "گرہ پتی" کہتے تھے خواہ وہ "گہ پتی" ہو یا نہ ہو۔

اب تک جو بھی قبائلی اور پیشہ ورانہ ذاتیں باقی رہ گئی تھیں برہمن لوگ رفتہ رفتہ ان میں گھس گئے اور یہ عمل آج تک جاری ہے۔ اس کے معنی تھے نئے دیوتاؤں کی پرستش جن میں کرشن بھی شامل ہے جس نے سکندر کے حملے سے پہلے اندر پوجا کو پنجاب کے میدانوں سے باہر نکال دیا تھا لیکن قبائلی رسوم اور قبائلی مذاہب کی خاص نوعیت میں فرق آگیا کیونکہ قبائلی دیوتاؤں اور براہمنوں کے معیاری دیوتاؤں کو ایک بنا دیا گیا یا براہمنوں کے نئے مقدس صحیفے لکھے گئے جن میں ان دیوتاؤں کو بھی قابلِ احترام بنا دیا گیا جن کو جذب نہیں کیا جا سکتا تھا۔ یہ نئے دیوتا یا وہ مختلف دیوتا جن کو حال ہی میں ایک بنا دیا گیا تھا۔ اپنے ساتھ نئی رسمِ عبادت بھی لے کر آئے اور خصوصی تقریبات کے لیے قمری کیلنڈر کی خاص تاریخیں بھی۔ سفرِ زیارت کے لیے نئے مقدس مقامات ظہور میں آئے جن کو قابلِ احترام مقدس بنانے کے لیے مناسب اساطیری داستانیں پیش کی گئیں حالانکہ یہ مقامات وہ تھے جو برہمنوں سے پہلے کے اور وحشیوں کے مذہبی مرکز ہی ہو سکتے تھے۔ مہابھارت، رامائن اور خاص کر پرانوں میں اس قسم کا مواد بھی بھرا پڑا ہے۔ غیر قوموں کو جذب کرنے کا نظام بھی خاص طور پر دلچسپ ہے۔

نہ صرف کرشن بلکہ بدھ اور چند قدیم قبائلی نشان والے دیوتا بھی جن میں قدیمی مچھلی، کچھوا، اور سور شامل ہیں۔ وشنو نارائن کے اوتار بنا دیے گئے۔ بوزنہ رو، ہنومان زراعت پیشہ لوگوں میں اس قدر مقبول ہے کہ کسانوں کا ایک خصوصی دیوتا ہو گیا ہے جس کی پوجا سب سے جداگانہ و آزادانہ ہوتی ہے وہ وشنو کے ایک اور اوتار رام کا خدمت گار ساتھی ہو جاتا ہے۔ زمین کو سر پر اٹھانے والے عظیم ناگ کو وشنو ابدی سمندر پر سوتے وقت اپنے چھتر دھاری بستر کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہی ناگ شیو کا ہار اور گنیش کا ہتھیار ہے۔ ہاتھی کے سر والا گنیش شیو کا یا شیو کی بیوی کا بیٹا ہے۔ خود شیو جنوں اور دیووں کا حاکم اعلیٰ ہے جن میں سے دیتیاں جیسے بہت سے جن بھی جداگانہ اور بہت قدیم دیوتا ہیں اور ابھی تک دیہات میں ان کی پوجا بہت عام ہے۔ شیو کا سانڈ نندی جنوبی ہند میں جدید حجری زمانے میں پوجا جاتا تھا لیکن اس پر سواری کرنے والا اس کا کوئی انسانی یا فوق البشر مالک نہیں تھا۔ سندھی تہذیب کی لاتعداد مہروں پر وہ اکیلا موجود ہے۔ اس طرح کے اختلافی اجزا کا مرکب مسلسل ڈھیر ہوتا چلا جاتا ہے حالانکہ ان تمام داستانوں کو یکجا کرنے سے ایک بے معنی اور متناقض مواد کا منتشر شیرازہ ہی وجود میں آتا ہے۔ اس عمل کی اہمیت کو بہرحال کم نہیں کرنا چاہیے۔ ان نئے جذب کردہ قدیم دیوتاؤں کی پرستش باہمی ثقافت پذیری کے نظام کا ایک حصہ تھی یعنی خاص طور پر ایک قسم کا لین دین۔ اول یہ کہ مثال کے طور پر جب ناگ کے سابقہ پرستار شیو کے سامنے سر جھکاتے تھے تو ساتھ ہی ساتھ ناگ کی بھی پوجا ہو جاتی تھی اور شیو کے پیرو کار اپنی پوجا پاٹ میں بیک وقت ناگ کو بھی خراج احترام پیش کر دیتے تھے۔ بہت سے لوگ ناگ پوجا کا خاص دن ہر سال مناتے تھے جب کہ زمین کھودی نہیں جاتی تھی اور سانپوں کے لیے خوراک باہر رکھی جاتی تھی۔ مادری برتری و اقتدار کا اصول ماننے والے عناصر کو اس طرح تسخیر کیا گیا تھا کہ دیوی ماتا کو کسی دیوتا کی بیوی مان لیا جاتا تھا مثلاً درگا۔ پاروتی (جس کے کئی مقامی نام ہو سکتے ہیں جیسے تنکائی یا کالوبائی) شیو کی بیوی تھی اور لکشمی وشنو کی مخلوط و مرکب دیوتائی خاندانوں نے مختلف مذہبی فرقوں کو ایک مرکز پر لانے کا عمل جاری رکھا۔ سکندو اور گنیش شیو کے بیٹے ہو گئے۔ جاگیرداری دور میں تمام دیوتاؤں کو ایک قسم کے شہنشاہی دربار کی شکل میں جمع کر دیا گیا تھا۔ دیوتاؤں کی شادیاں ظاہر کرتی ہیں کہ انسانی شادی ایک مسلّمہ رواج بن چکا تھا نیز یہ کہ ان دیوتاؤں کے پرستار جو پہلے الگ الگ ہی نہیں ایک دوسرے کے دشمن بھی تھے اب ایک ہی سماج میں ضم ہو چکے تھے کیوں کہ اس کے بغیر یہ دیوتائی شادیاں ناممکن ہوتیں۔ "نئی ذاتوں (جاتی)" کو وہ مرتبہ ملا جو مشترکہ سماج میں ان کی اقتصادی

حیثیت کے تقریباً مطابق تھا۔ انھوں نے اپنے فرقے کے اندر ہی شادی کرنے اور ایک ساتھ مل کر کھانا کھانے کے طریقے جو سابقہ قبائلی زندگی سے متعلق تھے کسی تبدیلی کے بغیر قائم رکھے ان کی حیثیت کے تحفظ کی ضمانت وہ احترام تھا جو ان کے دیوتاؤں کو مجموعی طور پر پورے سماج میں حاصل تھا جبکہ وہ خود بھی اپنے بدلے ہوئے دیوتاؤں کے ساتھ ساتھ دوسرے دیوتاؤں کی پوجا کر کے اس سماج کا ایک اہم ترکیبی جزو بن گئے تھے۔ یہ حالت یونان کی قدیم ریاستی ریاستوں کے نظام کے مشابہ تھا سوائے اس کے کہ یہاں کسی جماعت کے مرتبے اور اس کی تنہا پسندی کے درمیان عدمِ مساوات تھی۔

اس باہمی ثقافت پذیری کے عمل کے ساتھ ساتھ ایک طبقاتی ڈھانچہ بھی وجود میں آیا جبکہ پہلے اس طرح کی کوئی چیز موجود نہ تھی بعد کے دور کے برہمن گرنتھ ("سمرتی") جاتکہ کی طرح اس بات پر زور دیتے ہیں کہ سماجی نظام کی بقا کے لیے شاہیت لازمی ہے۔ راجہ کو طاقت اور قانون عصائے دراز ("ڈنڈا نیتی") کا استعمال ضروری ہے "تاکہ بڑی مچھلی چھوٹی کو نگل نہ جائے" حالانکہ قبائلی سماج نے کبھی ایسی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔ قبائلی نسل کے بہت سے جنوبی راجاؤں نے "رحم زریں" ("ہرنیہ گربھ") کی رسم منانے کا فخریہ دعوا کیا ہے۔ بعض پرانوں میں اس کی تفصیل بڑی احتیاط سے دی گئی ہے سونے کا ایک بہت بڑا برتن تیار کیا جاتا تھا جس میں سردارِ قبیلہ کو اس طرح دہرا کر کے ٹھونس دیا جاتا تھا جیسے رحمِ مادر میں جنینی بچہ رہتا ہے۔ تب اجرت پر بلائے گئے پروہت عمل وو لادت کے مخصوص برہمنی منتر پڑھتے تھے اس پر وہ شخص "رحم زریں" میں سے اس طرح برآمد ہوتا تھا گویا وہ دوبارہ پیدا ہوا ہے۔ اور صرف دوبارہ پیدا ہی نہیں ہوا بلکہ اس کو ایک نئی ذات یا پہلی بار ایک ذات بھی مل گئی ہے۔ اس کی یہ ذات وہ نہیں ہوتی تھی جو سماج میں جذب ہونے سے پہلے اس کے قبیلہ کی تھی بلکہ کلاسیکی چار ذاتوں میں سے ایک ذات بلکہ عموماً کشتری ذات ہوتی تھی اور اس کا "گوتر" برہمن پروہت کا "گوتر" ہوتا تھا۔ بہت سے دوسری بار پیدا ہونے والے عہدِ وسطیٰ کے راجے سات راہمن گوتم پتر کی طرح بیک وقت برہمن اور کشتری ذات کے مدعی ہو جاتے تھے۔ سونے کا برتن برہمن پروہت کو اس کی دکشنا کے طور پر ملتا تھا اور اس طرح ہر شخص خوش ہو جاتا تھا بعد کے بہت راجے حتیٰ کہ کچھ بودھ راجے بھی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ وہ چار ذاتوں کے طبقاتی نظام ("چترورن") کی حمایت کرتے ہیں حالانکہ ان میں سے بعض کا دعوا تھا کہ وہ ناگ قبائلیوں یا "مہابھارت" کے نیم ناگ اشوتھامن یا "رامائن" کے کسی بوزنہ راجہ کی اولاد ہیں۔ یہ سب کچھ اس لیے تھا کہ ویشیہ اور شودروں کی ایک نو ساختہ جماعت کو برہمنوں کی مذہبی عظمت اور کشتریوں کے ہتھیاروں کے

ذریعہ زیر رکھا جائے۔ سردارِ قبیلہ چند امرا کی حمایت سے جو قبائلی قانون سے آزاد ہو چکے تھے۔ اپنے سابق قبیلے کا حکمراں بن جاتا جب کہ عام قبائلی افراد کسانوں کی ایک نئی جماعت میں ضم ہو جاتے۔ بعض اوقات برہمن سردارِ قبیلہ کے لیے پرانوں یا رزم ناموں میں ایک باعزت شجرۂ نسل تلاش کرنے اور اس حسب و نسب کو باقاعدہ یادداشتوں میں درج کرنے سے بھی ایک قدم آگے بڑھ جاتا تھا۔ یعنی برہمن اس قبیلے میں شادی بھی کر لیتا اور اس سے نئے قبائلی برہمن پیدا ہو جاتے۔ بعض اوقات جیسا کہ چھٹی صدی کے وسطِ ہند میں ہوا، مخلوط نسل کے یہ اخلاف قبیلے پر حکومت کرنے لگتے تھے۔ اس سے قدرے بعد کے زمانے میں بنگال کا راجہ لوک ناتھ فخریہ کہتا ہے کہ اس کا باپ برہمن تھا اور ماں قبائلی خاندان کی سردار "گوتر دیوی" تھی۔ اسی طرح ہند چینی میں پہلی سلطنت کی بنیاد ایک اہم جو ستی کونڈینہ نے رکھی جو تیر کمان کا ایسا دھنی تھا کہ اس کی شجاعت نے مقامی قبائلیوں کو مرعوب کر دیا اور اس کو اس قابل بنا دیا کہ مقامی ناگ سردار کی لڑکی سوما سے شادی ہو گئی۔ قدیم عہد کے مادری اقتدار کے اصول نے اسی طرح کی شادیوں کو بہت آسان بنا دیا تھا۔ بعض اوقات اس معاملہ میں ایک باقاعدہ توازن پیدا کیا جاتا تھا جیسے کہ مالابار میں نائر ذات کی ابتدا اس طرح ہوتی ہے کہ اس کی مائیں مادری اقتدار ماننے والوں کی مقامی آبادی سے متعلق تھیں اور اس کے باپ پدری اقتدار ماننے والی نمبودری برہمن ذات کے تھے۔ دونوں گروہ ابھی تک اپنے جداگانہ رواج قائم رکھے ہوئے ہیں۔

قبائلیوں کا انتشار اور ان کا زرعی سماج میں ضم ہونا اب صرف سردارِ قبیلہ اور اس کے چند بڑے بڑے ارکان کو اپنا ہم نوا بنا لینے سے ممکن نہیں ہو سکتا تھا۔ عوام اپنی روزانہ ضروریات کو جس طریقے سے پورا کرتے تھے اس کا تبدیل کرنا بھی ذات پات کے ڈھانچے کی کارکردگی کے لیے ضروری تھا۔ قبیلہ مجموعی طور پر ایک نئے کسانی ذات کے گروہ "جاتی" میں تبدیل ہو گیا اور عام طور پر ان لوگوں کا درجہ شودروں کا رہا اور انھوں نے جس قدر پرانے رواجوں کو ممکن ہوا قائم رکھا (اس میں قبیلے کے اندر ہی شادی کا رواج بھی شامل ہے) برہمنوں نے یہاں غیر ترقی یافتہ مقامات پر اوّلین رہنماؤں کا کام کیا۔ انھوں نے پہلے کاٹو اور جلاؤ قسم کی زراعت اور غذا اندوزی کے طریقہ کی جگہ ہل کے ذریعہ زراعت کا رواج چلایا۔ نئی فصلیں دور افتادہ منڈیوں کا علم، دیہی آبادیوں کی تنظیم اور تجارت ان کے ساتھ آئی۔ اس کے نتیجے کے طور پر راجاؤں اور ہونے والے راجاؤں نے دور دراز وادیِ گنگا سے برہمنوں کو ان کے علاقوں میں آباد ہونے کی دعوت دی جو ابھی تک غیر آباد پڑے تھے۔ تانبے کے تقریباً تمام

قدیم مخطوطہ پترے (جو سارے ملک میں کئی من کی مقدار میں دریافت ہوئے ہیں) چوتھی صدی اور اس کے بعد کے شاہی پروانے ہیں جو کہ ایسے برہمنوں کو اراضی کے عطیات دیے جانے کا رکارڈ پیش کرتے ہیں جن کا تعلق کسی مندر سے نہیں تھا۔ اس کے علاوہ ہر ایک گاؤں زمین کے ایک یا دو قطعات اور دیہی فصل کا ایک مختصر مگر مقررہ حصّہ پوجا پاٹ کے کاموں اور پروہتوں کے لیے الگ کر دیتا تھا خواہ وہ برہمن ہوں یا غیر برہمن۔ لیکن برہمن عام طور پر تمام ٹیکسوں سے بری رہنے کا حق جتاتے تھے اور واقعی یہ رعایت حاصل بھی کر لیتے تھے۔ وہ قرضوں پر کم شرح سود اور دوسرے حقوق کا مطالبہ بھی کرتے جو ہمیشہ منظور نہیں کیے جاتے تھے۔

برہمن اکثر قبائلی یا مقامی کسانی ذات ("جاتی") کی رسوم اور قدیم روایات کو کسی خاص مگر ترمیم شدہ شکل میں ایک نئے پروہت کی حیثیت سے جاری و قائم رکھتا تھا۔ اس چیز نے اس "دھرم" کی شکل بدل دی جس کو اشوک نے تمام ہندوستانیوں سے وابستہ پایا تھا۔ یہ فطری امر ہے کہ جو خاص برہمن اس طرح قبائلی دستور و روایت کا امین بن گیا تھا اس کے لیے یہ لازمی تھا کہ جن قوانین کو اسے کسی نہ کسی طرح جائز ثابت کرنا ہے مقدس کتابوں سے اُن کی منظوری و اجازت کا دعوا کرے (اور ضرورت ہو تو ایسی منظوری و سند جعلی طور پر تیار کر لے)۔ عہدِ وسطیٰ کا عام قاعدہ یہ ہے کہ ہر ذات ("جاتی") پیشہ ور، برادری، جرگہ، کنبہ اور مقام کے اپنے قانونی رواج ہوتے تھے اور راجہ کے منصفوں کو فیصلہ کرنے سے پہلے ان سے استصواب کرنا ضروری تھا۔ اب بھی پست ترین ہندوستانی جماعتیں اپنے اندرونی تفرقوں کا فیصلہ ذات کی سبھا (کونسل) کے سامنے بحث و تمحیص کے ذریعہ کرتی ہیں۔ کسی اعلا تر قانون سے اپیل کرنے کا موقع اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب انفرادی حقوقِ ملکیت کا ارتقا ہو چکا ہو یا جب مختلف جماعتوں کے ارکین مقدمہ بازی میں پھنسے ہوئے ہوں۔ "ارتھ شاستر" کا سخت نظامِ عدالت جو ہر رواج سے بالا تھا موریہ خاندان کے بعد جلد ہی ختم ہو گیا۔ اس طریقۂ عمل نے اس چیز کو ممکن بنا دیا کہ ہندوستانی سماج بہت سے مختلف بلکہ متناقض سے مل کر کم سے کم تشدد کا استعمال کرتے ہوئے تشکیل پا سکے لیکن جس طریقہ سے یہ ارتقا ہوا اسی نے اشیائے صرف کی پیداوار کی اور اس لیے خود ثقافت کی ترقی و بالیدگی کو ایک خاص سطح سے اوپر اٹھنے سے روک دیا۔ توہم پرستی بھرے دینے سے بے معنی مذہبی رسوم کو ناقابلِ یقین فروغ حاصل ہوا۔ عہدِ وسطیٰ کے دو برہمن وزرائے ریاست نے مقدس کتابوں سے انتخابیہ طور پر جو دو مجموعۂ قوانین مرتب کیے وہ "ارتھ شاستر" سے حیرت ناک طور پر متضاد ہیں۔ یہ دو کتابیں ہیں "کرتیہ کلپ ترو" مولفہ بھٹ لکشمی دھر (1175 عیسوی) اور

"چتروَرگ چنتامنی" مولفہ ہیمادری (1275 عیسوی) اوّل الذکر راجہ گووند چندر گاہڈوال والیِ قنوج کا ایک بلند مرتبہ وزیر تھا اور موخر الذکر دکن کے یادو راجہ رام چندر والی (دولت آباد) کا وزیرِ اعظم تھا۔ یہ دونوں کتابیں ہر ایک موقعہ اور ہر ایک تاریخ کی خصوصی عبادتی رسوم کے اصولوں سے بھری پڑی ہیں۔ اگر ان دونوں کتابوں میں سے کسی کو مکمل طور پر شائع کیا جائے تو ہر ایک کی بارہ بارہ موٹی جلدیں بنیں گی۔ ان کے بیشتر حصّے میں تیرتھ یاتراؤں، ہر طرح کے حقیقی یا خیالی گناہ کے لیے کفارہ ادا کرنے کے طریقوں، مرنے کی رسموں، تزکیہ و طہارت کی قسموں کا بیان پھیلا ہوا ہے ان کتابوں سے اگر کچھ ظاہر ہوتا ہے تو بس یہ کہ حکمراں طبقہ کو بعض بالکل بے معنی معذوریاں صرف اس لیے برداشت کرنی پڑتی تھیں کہ پست تر طبقات پر توہم پرستی کے ذریعہ اپنی حکومت مسلط کر سکے۔ جہاں تک انتظامیہ امور کا تعلق ہے تو حقیقی معنی میں انتظامیہ کے متعلق ان کتابوں میں دراصل کچھ بھی نہیں۔ انصاف کو صرف اس اصول میں محدود کر دیا گیا ہے کہ ہر گروہ کو اپنے غیر منضبط قوانین پر عمل کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ آگ گرم لوہے اور زہر وغیرہ کے ذریعہ جسمانی اذیت دے کر جھوٹ سچ کے امتحان کی اس وقت اجازت تھی جب کہ جج پیش کردہ شہادت کی بنا پر کچھ فیصلہ نہ کر سکے لیکن یہ اذیت زبردستی اقبالِ جرم کرانے کے لیے نہیں ہوتی تھی یہ بات معنی خیز ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سلطنت اپنی متعلقہ کتاب کی تیاری کے بعد پچیس سال کے اندر اندر نسبتاً چھوٹی مسلم حملہ آور فوجوں کے ہاتھوں اس بری طرح تباہ ہوئی کہ پھر نہ اٹھ سکی۔ ہیمادری "سمرتیوں" کی بڑی عزت کرتا تھا اور ایک منتظم کی حیثیت سے اس کو افسانوی شہرت حاصل تھی لیکن مانبھاؤ ادب میں اس پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ خود اپنی سلطنت کی دفاعی تیاریوں میں ابتری پیدا کرنے کے لیے اس نے علاؤ الدین خلجی سے رشوتیں لی تھیں۔

برہمن لوگ ذات پات کے جن قوانین کے محافظ تھے ان کو منضبط اور شائع کرنے کی تکلیف کبھی انھوں نے گوارا نہیں کی۔ ایک ایسے وسیع و عام مشترک قانون کی بنیاد ہی غائب ہو گئی جو مساوات کے اصولوں پر قائم ہو یا روم کے (jus gentium) کے مانند ہو جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جرم اور گناہ مایوس کن حد تک ایک دوسرے میں خلط ملط ہو کر رہ جاتے ہیں اور انصاف کے اصول ان مذہبی حکایات کے حیرت خیز انبار میں دفن ہو جاتے ہیں جو ہر ایک احمقانہ رسم و رواج کے لیے مضحکہ خیز جواز پیش کر دیتی ہیں۔ پیشہ ورانہ انجمنوں اور شہروں کے جو محفوظات پورے عہدِ وسطیٰ میں موجود رہے ان کو کبھی مطالعے اور تجزیے کے لائق نہیں سمجھا گیا۔ یہ بے شمار جماعتیں (قبائلی، خاندانی، "جاتی" ذات پیشہ وروں کی انجمنیں اور شاید شہری عوام) اس کی ترقی میں جو اضافے کر سکتی تھیں ان کو ہندوستانی

ثقافت نے کھو دیا۔ اشوک اور بدھ نے جو تہذیبی اور سماجی تعمیر کا کام کیا تھا اس کو کبھی جاری نہ رکھا گیا۔ ذات پات کے بندھنوں کی سختی اور ذاتوں کی علاحدگی پسندی نے اس امکان کو ضائع کر دیا کہ طبقہ پیشہ، ذات اور مذہب سے قطع نظر کر کے تمام انسانوں کے لیے انصاف و عدل کی ایک مشترکہ بنیاد تلاش کی جائے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستان کی ساری کی تاریخ بھی کالعدم ہو گئی ہے۔ پانچویں صدی کے قبیلوں (لچھوی، مل اور پنجاب کے آریہ) نے اپنی آزادی کا تحفظ ایسی ہی سختی سے کیا تھا جیسی کہ کوئی بھی یونانی شہری ریاست کر سکتی تھی بلکہ ایتھنز نے جس طرح مقدونیہ کے خلاف مدافعت کی تھی۔ اس سے کہیں زیادہ قوت کا مظاہرہ ان قبائل نے کیا۔ بس فرق صرف یہ تھا کہ کسی برہمن ارسطو نے ان کے پاس آئینی دستوروں کا مطالعہ نہیں کیا۔ "ان کی سبھا" کونسلوں میں جو تقریریں ہوتی تھیں ان کی فصاحت جیسا کہ روایت سے ہمیں پتہ چلتا ہے) عوامی جلسوں میں ایتھنز والوں کی فصاحت سے ٹکر لیتی تھی لیکن کوئی مؤرخ ہمیں یہ نہیں بتاتا کہ ان آزاد لوگوں کے ساتھ کون کون سے آزاد ادارے تباہ ہو گئے۔ یونانی قدیم ادبیاتِ عالیہ کی اعلا ترین ادبی خصوصیات کا مقابلہ عہدِ وسطیٰ کے سنسکرت پرانوں کے لامتناہی و بے مزہ دفترِ بے معنی سے کرنے پر ان دونوں میں جو فرق بظاہر نظر آتا ہے۔ دراصل اس سے کم فرق تھا۔ میگستھنز نے ہندوستان میں "آزاد شہری" کی موجودگی کو تسلیم کیا ہے۔ یونانیوں کے لیے یہ ایک ایسی اصطلاح تھی جو یونانیوں کے لیے اس وقت بھی ایک واضح تاریخی مفہوم رکھتی تھی جب کہ مقدونیہ نے ان کو محکوم بنا لیا تھا۔ ارسطو نے سپارٹا، کریٹ، اور بہت سے دیگر یونانی شہروں میں خصوصی طور پر "مشترک دستر خوان" کا تذکرہ ایک اہم جمہوری رواج کے طور پر کیا ہے۔ یہ ٹھیک وہی چیز ہے جس کو بحر ویدی دور میں "سگدھی" اور "سپیتی" یعنی مشترکہ خورد و نوش کہا جاتا تھا اور جس کے لیے آٹھویں صدی کے آریہ پرارتھنا کرتے تھے۔ یہی چیز زوال پذیر رواج "اک پاترم" (ہم پیالگی) بھی ہے جسے ارتھ شاستر کی گیارھویں جلد نے چند فردی مگر عظیم ہندوستانی ریاستوں کی آزادی کی تخریب کے لیے استعمال کیا۔ اب تو یہ بات ذات کی عائد کردہ اس ممانعت کی شکل میں باقی رہ گئی ہے کہ غیر ذات میں کھانا نہ کھایا جائے۔ یونان و روم کے مذہب کے مطابق ہر ایک اہم جنگ سے پہلے تازہ ذبح کیے ہوئے جانوروں کی بھیگتی ہوئی انتڑیوں میں ہاتھ ڈال کر ٹٹولنا ضروری تھا۔ ہندوستان میں ایسے رواج ختم ہو گئے تو اس کے صدیوں بعد تک یونان میں یہ طریقہ قائم رہا۔ "شام سلامس" کی تقریب میں تھیمس ٹوکلز انسانوں کی قربانی دیتا تھا اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ماضی و حال کے حقائق کی طرف سے برہمنوں کی بے اعتنائی نے نہ صرف ہندوستانی تاریخ کو بلکہ بہت حد تک حقیقی ہندوستانی ثقافت کو بھی حرفِ غلط کی طرح

مٹا دیا۔ اس سے کس قدر نقصان ہوا اس کا اندازہ لگانے کے لیے یہ تصور کیجیے کہ اگر ارسطو۔ ہیروڈوٹس تھوکی ڈائیڈیز اور ان کے ہم عصروں کی تمام تصانیف کو نیست و نابود کر دیا جائے اور ان کی جگہ پادریوں کی عبادتی رسوم کے اس دفتر کو رکھ کر جس کو میگنے کی عہد وسطیٰ کی ریاست پیٹرولوجیہ لیٹینا کے لیے دوبارہ مرتب کیا گیا تھا اس میں "جیسٹاروما نورم" کے اقتباسات کا بھی اضافہ کر دیا جائے تو ایسا کرنے سے کس قدر نقصان عظیم ہوگا۔

برہمنوں کی پیش کردہ "منطق" میں اس بات کی بڑی احتیاط کی گئی کہ تمام تر حقیقت سے گریز کیا جائے۔ اس کا آخری نتیجہ عظیم "شنکر" (800 عیسوی) کے فلسفے میں نظر آتا ہے جس نے یہ دعویٰ پیش کیا کہ "کوئی شی یا تو الف ہے یا لا الف" اور یہ رائے قائم کی کہ کائنات کئی سطحوں پر مابعد الطبیعاتی درجوں میں منقسم ہے۔ فطری طور پر ان میں بلند ترین سطح یہ ہے کہ انسان کائنات کے بنیادی ابدی عناصر پر غور و فکر کرے اور ان کے ساتھ واصل ہو جائے۔ مادی حقیقت کا کوئی وجود نہیں۔ اس طرح یہ فلسفی اگر عبادتی رسوم کی سطح پر عام لوگوں کے ساتھ شامل ہو جاتا تھا تو اس پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ بدھ مت کے بعد برہمنوں کو اہنسا کی جو تلقین ضرور تاً کرنی پڑتی تھی اس کے پہلو بہ پہلو جانوروں کی قربانی والے ویدک یگیہ کے لیے بھی زبانی ہمدردی کا سلسلہ انھوں نے جاری رکھا۔ "سمرتی" کی مقدس کتابوں میں بیک وقت نباتات خوری کو بھی لازمی قرار دیا گیا ہے اور مختلف قسم کے گوشت کی ایک فہرست بھی درج کی گئی ہے جو برہمن مہمانوں کو اس دعوت (شرادھ) پر کھلایا جاتا تھا جو کہ مردہ آبا و اجداد کی روحوں کی خاطر کی جاتی تھی منطقی تضادات کو کلی طور پر ہضم کر لینے کی یہ صلاحیت ہندوستان کے قومی کردار پر بھی اپنی چھاپ چھوڑ گئی جس کو عربوں اور یونانیوں کی طرح جدید مشاہدین نے بھی محسوس کیا ہے۔ منطقی استدلال کا عدم۔ بنیادی حقیقت کی تحقیر ہاتھ کے ادنا خدمت کے کام سے معذوری۔ بنیادی اصولوں کو بے سمجھے بوجھے رٹ لینے پر زور دینا اور ان کے پوشیدہ معنی کی تفسیر کا کام کسی "اعلا گرو" پر چھوڑ دینا۔ روایات کا احترام کرنا (خواہ وہ کتنی ہی احمقانہ کیوں نہ ہوں) اور ان سب کی پشت پر جعلی قدیم اسناد کی طاقت یہ ایسی باتیں ہیں جن کا ہندوستانی سائنس پر تباہ کن اثر پڑا۔ پرانے ہندوستانی نظامِ طب (آیوروید) نے بہت سے مفید علاج معلوم کیے تھے جن میں سے بعض جنگلی باشندوں سے سیکھے گئے تھے۔ اہلِ عرب جیسے انتہائی عملی انسانوں نے جو جالینوس اور ارسطو کو جانتے تھے تشخیص مرض سے متعلق ایک ہندوستانی طبی کتاب کا ترجمہ سنسکرت سے اپنے استعمال کے لیے کیا۔ لیکن بہت سے ماہرین آیورویدا چند خاص قسم کے دردوں کے لیے ایک پودا "انستا" تجویز کرتے ہیں حالانکہ وہ اس پر متفق نہیں کہ اصل

میں یہ کونسی بوٹی ہے۔ ایک چھوٹی حقیر گھاس سے لے کر ایک پورے بڑھے ہوئے درخت تک اس کی چودہ اقسام مختلف مقامات پر اسی سنسکرت نام سے معروف ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ سب کی سب تجویز کر دی جاتی ہیں۔ اسی طرح برہمنوں کے پاس یاترا کے لیے مقدس مقامات کی ایک طویل فہرست تھی جو ملک بھر میں پھیلے ہوئے تھے بلکہ اس کی سرحدوں کے پار جاکر اور مصر میں بھی تھے۔ ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جن کی شناخت ابھی تک نہیں ہو سکی کیونکہ سفر کا کوئی تفصیلی بیان اور ٹھیک ٹھیک محل وقوع کہیں نہیں دیا گیا۔ قدیم ہندوستانی مقامات اور لوگوں کے تاریخی تذکروں کے لیے اور بعض اوقات کھنڈروں کی شناخت کے لیے بھی ہمیں یونانی جغرافیہ دانوں عرب سوداگروں اور چینی زائرین پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے۔ ایک بھی ہندوستانی ماخذ اتنی اہمیت کا موجود نہیں۔

تیز رفتار بالیدگی اور طویل انحطاط کی یہ مضمحل کُن داستان جس کا خلاصہ یہاں بیان کیا گیا ہے اشوک کے بعد کی کوئی پندرہ صدیوں پر محیط ہے۔ انجام کار یہ عالم ہو گیا کہ دیہاتی برہمن کا کسی دُور دراز مقام پر بارہ سال سے زیادہ تک ویدوں کا مطالعہ کرنا تو درکنار وہ سادہ نوشت و خواند کی منزل تک پہنچنے سے بھی قاصر رہتا تھا۔ اس کو جو طفیلیت کے خصوصی حقوق اپنی ذات کی بنیاد پر حاصل رہے تھے ان سے وہ کبھی بھی رضا کارانہ طور پر دست بردار نہیں ہوا۔ بعض اوقات ایک برہمن ٹیکس دینے کی بہ نسبت برت رکھ کر جان دے دینا زیادہ پسند کرتا تھا۔ کہیں کہیں تانبے کے پترے پر ایک ایسا جعلی شاہی پروانہ بھی ملتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ روحانی عظمت رکھنے والے برہمن خواص کا طبقہ ان ایام سے بہت دور نکل آیا تھا جب ایرین (Arrian سکندر کا سوانح نگار) جیسے حیرت زدہ غیر ملکی لوگ یہ کہہ سکتے تھے لیکن یہ واقعہ ہے کہ کوئی ہندوستانی کبھی جھوٹ بولتا نہیں دیکھا گیا۔"

لیکن برہمنیت کی یہ نمایاں ناکامی دراصل اس معذوری سے جس فی الواقع خود کفیل و خود مکتفی غیر مسلح گاؤں کی کامل فتح تھی جسے جاگیر نے ریاست کی طاقت اور راجہ کے خزانے کی پیداواری بنیاد قرار دیا تھا جیسا کہ کہا جا چکا ہے۔ توہم پرستی کے غیر محدود فروغ نے حکمران طبقہ کو اس ضرورت کا احساس دلایا کہ چند رسمی معذوریوں اور پابندیوں کو قبول کرے تاکہ سماج پر قابو حاصل کرنے میں مذہب کی گرفت مؤثر ہو سکے۔ ثقافت کی ترقی کو تبادلہ خیالات اور بڑھتے ہوئے میل جول کی ضرورت ہوتی ہے اور آخر تک تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کا انحصار اشیا کے لین دین کی شدت یعنی مال کی پیداوار پر ہوتا ہے۔ آبادی کے اضافے کے ساتھ ساتھ ہندوستان کی پیداوار میں اضافہ تو ہوا لیکن یہ لین دین کے مال کی پیداوار کا اضافہ نہیں تھا۔ گاؤں زیادہ تر اپنی

پیداوار ہی سے اپنا گزارا کر لیتا تھا۔ جس تھوڑا بہت پیداوار کا مبادلہ ہوتا تھا وہ کرایہ زمین ہدیہ و نذر اور محاصل کی صورت میں سب سے پہلے جاگیردار آقا یا محاصل وصول کرنے والے کے ہاتھوں میں پہنچتی تھی اور یہ دونوں اکثر ایک ہی شخص ہوتے تھے۔ دیہی سماج کی یہ عجیب و غریب علاحدگی ہی عہد وسطیٰ کے ان ہندوستانی نظام ہائے مذہب و فلسفۂ مذہبی کی بعید از قیاس زبردست پیداوار کا موجب ہوئی جو بجز ملیشیا میں معمولی منشیات کے، ہندوستان سے باہر جگہ اتنے متبعین کو اپنی طرف کھینچنے میں ناکام ہوئے جتنے کہ بدھ کو نصیب ہوئے تھے۔

7–2 بدھ مذہب کا ارتقا

630 عیسوی کے عین بعد چینی زائر ہیون سانگ نالندہ کی خانقاہی یونی ورسٹی میں سنسکرت اور ہندوستانی بدھ مذہب کے مطالعے میں تکمیل حاصل کرنے کے لیے آیا صحرا کی وسعتوں اور برف پوش کہساروں کی بلندیوں کو قطع کرتا ہوا کھوتان (ختن) سے گندھارا (قندہار) تک سربفلک "استوپوں" اور دولت مند وہاروں کے نزدیک سے گذرتا اور پنجاب کو پار کرتا ہوا وہ ایک طویل راستہ طے کر کے بدھ مذہب کے وطن میں پہنچا جو راج گیر سے نظر آتا ہے۔ ایک ممتاز غیر ملکی عالم کی حیثیت سے قانون مذہب کے استادِ اعلا شیل بھدر نے اسے خوش آمدید کہا۔ ہیون سانگ کا چینی سوانح نگار اس کے خیر مقدم کے باب میں لکھتا ہے:۔

"راجہ بالادتیہ کے مدرسے کے صحن میں اسے بدھ بھدر کے مکان کی چوتھی منزل پر ٹھہرایا گیا۔ سات دن تک خاطر مدارات کے بعد اسے ایک مہمان خانے میں جو دھرم پال بدھی ستو کے مکان کے شمال میں تھا رہنے کو جگہ دی گئی اور اس کے روزینے میں اضافہ کر دیا گیا۔ ہر روز اسے ایک سو بیس "امبوں" تھا کو کے بتوں کے بیس سپاریاں بیس عدد جائفل ایک اونس کافور اور ایک "شنگ" بھر "مہاشال" چاول ملتے تھے۔ اس چاول کا دانہ کالی مرچ سے بڑا تھا اور جب اس کو پکایا جاتا تھا تو اس کی ایسی خوشبو ہوتی تھی کہ اور کسی چاول میں نہیں۔ یہ صرف مگدھ میں پیدا ہوتا تھا اور کسی جگہ نہیں ہوتا تھا چونکہ یہ صرف راجاؤں اور نیک متقی بھکشو عالموں کو پیش کیا جاتا تھا اس لیے اسے "مہاشال" چاول کہتے تھے۔ ہیون سانگ کو ہر مہینے تین "تیو" "لاس" "شنگ" کے برابر تیل بہم پہنچایا جاتا تھا اور جہاں تک مکھن اور دودھ کا تعلق ہے تو اس کو جتنی ضرورت روزانہ ہوتی تھی وہ لیتا تھا۔ ایک ملازم اور ایک برہمن اس کی خدمت پر مامور تھے اور عام خانقاہی فرائض سے وہ مستثنیٰ تھا اور جب کبھی وہ باہر جاتا تو اس کو سواری کے لیے ہاتھی ملتا تھا۔ نالندہ یونی ورسٹی کے دس ہزار میزبان

اور مہمان بھکشوؤں میں سے صرف دس کو جن میں ہیون سانگ بھی شامل تھا ایسی مراعات حاصل تھیں
جہاں بھی وہ سفر کرتا ہمیشہ اس کی اسی طرح عزت ہوتی۔

خود نالندہ کے متعلق وہ رقمطراز ہے :-

"بھوراجاؤں نے یکے بعد دیگرے چھ وہار تعمیر کیے اور ان سب عمارتوں کو ملا کر ایک واحد خانقاہ بنانے کے لیے ان سب کے گرد اینٹوں کا ایک احاطہ کھینچ دیا گیا جس میں سب کے لیے صرف ایک ہی داخلے کا راستہ تھا۔ بہت سے صحن تھے اور یہ آٹھ شعبہ جات علم پر منقسم تھے۔ بیش قیمت نقش و نگار سے آراستہ چبوترے ستاروں کی طرح پھیلے ہوئے تھے اور قیمتی نیلے پتھر کے نشینین پہاڑی چوٹیوں کی طرح مخروطی شکل میں اوپر اٹھتے چلے گئے تھے۔ مندر بلند فضاؤں کی دھند میں اپنا سر اٹھائے کھڑا تھا اور مقدس خانقاہ کے بڑے بڑے کمرے بادلوں سے بھی اوپر نکلے ہوئے تھے۔۔ نیلے پانی کے چشمے باغیچوں میں بل کھاتے ہوئے بہتے تھے۔ سبز کنول کے پھول صندل کے شگوفوں کے درمیان جگ مگ جگ مگ کرتے نظر آتے تھے اور آم کے درختوں کا ایک کنج احاطے کے باہر پھیلا ہوا تھا۔ تمام صحنوں میں بھکشوؤں کے رہائشی مکانات چار منزلہ تھے۔ ان کے شہتیروں پر قوس قزح کے سب رنگوں سے رنگے ہوئے تھے اور ان پر جانوروں کی شکلیں کندہ تھیں لیکن ستون سرخ اور سبز رنگ کے تھے۔ ستونوں اور دہلیزوں پر نفیس منبت کاری کی آرائش تھی۔ ستونوں کی مربع کرسیاں پالش کیے ہوئے پتھر کی تھیں اور چھت کی کڑیاں تصاویر سے مزین تھیں۔ ہندوستان میں ہزاروں خانقاہیں (وہار) تھیں لیکن شان و شکوہ اور رفعت میں اس سے بڑھ کر کوئی نہیں تھا۔ میزبان و مہمان دونوں کو شامل کرتے ہوئے یہاں ہر وقت دس ہزار بھکشو موجود رہتے تھے جو مہایان فرقہ کی تعلیمات اور ہینیان فرقہ کے اٹھارہ مکاتب فکر کے اصول دونوں کا ہی مطالعہ کرتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ دنیاوی کتابوں مثلاً ویدوں اور دوسری قدیم اعلا تصنیفات کا بھی مطالعہ کرتے تھے۔ وہ صرف و نحو۔ طب اور ریاضی کی بھی تحصیل کرتے تھے۔۔۔ راجہ ان کی کفالت کے لیے ایک سو سے زیادہ دیہات کی مالگذاری دیتا تھا اور ہر گاؤں میں دو سو کنبے ہوتے تھے جو ہر روز کئی سو "تان" (ایک سو شنگ کے برابر) چاول مکھن اور دودھ پیش کرتے تھے۔ اس طرح طلبا کی چار ضرورتیں (کپڑا خوراک رہنے کی محفوظ جگہ، دوا) بھیک مانگنے کے لیے جائے بغیر پوری ہو جاتیں۔ اس امداد کا ہی نتیجہ تھا کہ وہ اپنی تعلیم میں اس قدر ترقی کر چکے تھے!!

ساتواہن لوگ جن کے متعلق سرسری طور پر پہلے ہی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ باوری کے عہد کے غیر معروف "گھرڑپال" سرداروں کے مرتبہ سے عروج پاکر برہمنی انداز کے چار ذاتوں والوں سماج پر حکمراں بن گئے۔ بعد کے ایام میں یہ تحقیق ہوا کہ وہ ایک برہمن بیوہ کی نسل سے تھے اور "ناگ" قوم کے ایک شخص نے گوداوری کے ایک تالاب پر اس بیوہ کی عصمت دری اس زمانے میں کی تھی جب کہ "پیتھن" ابھی ایک چھوٹا سا گاؤں ہی تھا۔" یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ اگرچہ جزیرہ نمائے دکن میں تانبے اور لوہے کی بڑی مانگ تھی لیکن ساتواہن راجہ دور دراز ملکوں یعنی روم کی سلطنت کے ساتھ سامانِ عشرت کی تجارت سے بھی فائدہ اٹھاتے تھے۔ بحیرۂ روم کا مونگا ہندوستان میں اسی طرح بڑا قیمتی سمجھا جاتا تھا جس طرح مغرب میں ہندوستانی عقیق، ابیض اور سنگِ سلیمانی۔ یونانی دستاویزات اور آثارِ قدیمہ دونوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیشہ، تانبہ اور چاندی۔ شرابیں۔ گھر کی خدمت۔ ناجائز تعلق اور تفریح کے لیے غلام اور کنیزیں۔ رومی۔ یونانی دنیا کے فنی اور دست کاری کے نمونے۔ ان سب کی ہندوستان میں بڑی مانگ تھی۔ ہندوستانی کپڑے، گرم مسالے، ہاتھی دانت اور چمڑے کا سامان مبادلے میں برآمد کیا جاتا تھا جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں پیشہ وروں کی انجمنوں اور نئی آبادیوں کی تیز تر ترقی کے لیے ضروری سرمایہ (تاجروں اور) وپاروں سے آتا تھا۔ دکن میں پتھر کے زمانے کے بہت سے چرواہے تھے۔ جو زیادہ تر مویشی پالتے تھے اور دریائی وادیوں میں اوپر یا نیچے کی طرف نقل مکانی کرتے رہتے تھے۔ ان کی یاد اور قبل تاریخ کے "مجراتِ کلاں" اب بھی کسی نہ کسی پوجا پاٹ کے مقام کے ساتھ باقی ہیں جس کا تاریخی سلسلہ ماضی میں ان لوگوں کے عہد تک پہنچتا ہے۔ زراعت کے لیے صرف بھاری ہل اور لوہا صاف و تیار کرنے کے علم کی ضرورت تھی۔ یہ دونوں چیزیں ابتداً شمال سے فراہم ہو جاتی تھیں۔ لیکن زرخیز کالی مٹی جو روئی کی کاشت کے لیے اتنی مشہور ہے ادھر ادھر چھوٹے قطعات میں جمع ہے جو اس طرح کی بڑی آبادیوں کے متحمل نہیں ہو سکتے جیسی شمال کی دریائی وادیوں کی زرخیز مٹی پر ممکن ہے۔ چنانچہ ہم ساتواہن کے کتبوں میں پہلی بار گلم (لغوی معنی جھاڑی کے ہیں جہاں فالتو یا زاید کے معنی میں آیا ہے) فوجی دستہ کا نام سنتے ہیں جسے ایک پولیس کی جماعت کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ اس کے معنی یہ تھے کہ طاقتور مستقل فوج جس کے بغیر کسی بھی منظم حملہ آور کے خلاف مدافعت ممکن نہیں تھی۔ مشترکہ اور وسیع پیمانے پر عسکری قواعد اور متحدہ مشن کی عدم موجودگی میں لازمی طور پر زوال پذیر ہو جانی چاہیے۔ لیکن مختلف جگہوں پر بکھری ہوئی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیوں میں فوج رکھنے پر کم خرچ آتا تھا اور

نالندہ کے کھنڈروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بیان کسی طرح بھی مبالغہ آمیز نہیں تھا اگرچہ ماہرین آثار قدیمہ اب تک کسی ایک وہار کی بھی بتدریج ترقی کی ٹھیک ٹھیک تفاصیل ہمیں مہیا نہیں کر سکے۔ اس زمانے میں سات منزلہ مکانات موجود تھے اور بودھ گیا کا مہابودھی مندر ابھی موجودہ 160 فٹ کی بلندی تک پہنچ چکا تھا۔ بھکشوؤں کے مشاغل کے متعلق ہیون سانگ خود لکھتا ہے:۔

"سُو" ونیہ (نیو) تفاریر (لون) اور سوتر (کنگ) (ان الفاظ کے چینی مترادفات) مساوی طور پر بدھ گرنتھ ہیں وہ جو ان میں سے ایک قسم کی تمام کتابوں کی وضاحت کر سکتا ہے۔ "کرم دان" کی گرفت سے مستثنا قرار دیا جاتا ہے۔ اگر وہ دو قسم کی کتابوں کی وضاحت کا اہل ہے تو اس کی پہلی رعایت کے علاوہ ایک بالائی نشست یا کمرہ ملتا ہے۔ جو تین قسم کی وضاحت کر سکتا ہو اس کو فرماں برداری اور خدمت کے لیے نوکر عطا کیے جاتے ہیں۔ جو چار قسم کی کتابوں کی وضاحت کر سکے۔ اس کے لیے خالص "انسانی" قسم کے دنیادار بہروکار بطور خدمت گار مقرر کیے جاتے ہیں۔ جو شخص بدھ مت کے قوانین کی پانچ طرح کی کتابوں کی تشریح کر سکتا ہے۔ اس کے احترام و شابعت کے لیے ساتھ ساتھ چلنے والے خدام کی ایک جماعت دی جاتی ہے۔ اگر جمعیت کا کوئی فرد (مباحثہ و مناظرہ میں) ... ن، لطیف تحقیق، گہری فراست اور شدید منطق میں امتیاز حاصل کرتا ہے تو اس کو بیش بہا زیورات سے لدے ہوئے ایک ہاتھی پر سوار کیا جاتا ہے اور جلوس میں بے شمار خدم و حشم کے ساتھ اسے خانقاہ کے دروازے تک لے جایا جاتا ہے۔ اگر اس کے برخلاف کوئی رکن اپنے دلائل کو قائم رکھنے میں ناکام رہتا ہے، یا گھٹیا اور ناشائستہ فقرے استعمال کرتا ہے یا منطق کے کسی ضابطے کی خلاف ورزی کرتا ہے اور اپنے الفاظ اسی کے مطابق اختیار کرتا ہے تو لوگ اس کے چہرے کو سرخ و سفید رنگ سے بدشکل بنا دیتے ہیں اور اس کے جسم پر مٹی اور گندگی مل کر اسے کسی ویران جگہ میں اٹھائے جاتے ہیں یا کسی کھائی میں پھینک دیتے ہیں"۔

صاف ظاہر ہے کہ یہ باتیں اس بدھ مذہب کے قریب بھی کہیں نہیں پہونچتیں جس کی تعلیم اس کے بانی نے چھٹی صدی ق۔م کے مگدھ میں دی تھی۔ ابھی تک ایسے مرتاض بھکشو موجود تھے جو ننگے پاؤں سفر کرتے، کھلے میں سوتے لوگوں کی بچی کچھی غذا کی بھیک مانگ کر راستہ طے کرتے اور دیہاتیوں یا جنگلی وحشیوں کو دیہاتی زبان میں مذہب کی تلقین کرتے تھے لیکن ان کی حیثیت اور تعداد بتدریج گھٹتی گئی۔ ایک بھکشو کے مقرر کردہ لباس کی جگہ جو لوگوں کے پھینکے ہوئے چیتھڑوں کو جوڑ کر لبادہ کی صورت میں تیار کیا جاتا تھا اب ایسی شاندار قبائیں زیب تن ہونے لگی تھیں جو نفیس ترین

سوت۔ بہترین اُون یا غیر ملکی ریشم سے بنتی تھیں اور انتہائی قیمتی زعفران سے رنگی جاتی تھیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مذہب کا عظیم معلم "جو اس زمین پر اپنے آخری سفر کے دوران نالندہ گاؤں سے گذرا تھا) اگر اب اس طرف آنکلتا تو لوگ اس کا مضحکہ اڑا کر اس کو ان نفیس اور عالی شان اداروں سے باہر نکال دیتے، جو اس کے نام پر چل رہے تھے بشرطیکہ وہ شاید کچھ معجزات کے ذریعہ یہ ثابت نہ کر دیتا کہ وہ کون ہے؟ اس طرح کے معجزوں کی بدھ نے تضحیک کی تھی۔ لیکن اب یہ مذہب کا سب سے بڑا سہارا تھے چنانچہ بہت سے "بدھوں کے مافوق الفطرت کارناموں کی روایات افراط سے پیدا ہو گئیں۔ افزائش نسل کی قدیم ترین رسمیں۔ مثلاً "تانترک منتر (سحر و افسوں) کچھ اعلا تر شکل اختیار کرنے کے بعد پھر نمودار ہو گئیں۔ جنھوں نے نہ صرف نئے فرقوں کو جنم دیا بلکہ بدھ، جین اور برہمن فلسفہ مذہب میں بھی دخل حاصل کر لیا۔ مذہب کے مسلّمہ عقائد بھی فروعات کی بیکار پیداوار میں اسی طرح چھپ کر رہ گئے تھے جس طرح درویشانہ فقر و سادگی کے پاکیزہ قدیم ضوابط کو منسوخ و تبدیل کر دیا گیا تھا۔ دوسری صدی عیسوی کے دوران اور اس کے بعد بدھ مذہب کے فرقۂ عظیم مرکب "(مہایان)" نے کھلم کھلا جسمانی و ذہنی ٹھاٹ باٹ کی زندگی اختیار کی۔ فرقۂ ہینیان (ادنیٰ مرکب "۔ مذہب کے دو حصّوں میں بٹ جانے کے بعد مہایان فرقہ کے لوگ دوسرے فرقہ کو اسی تحقیر آمیز نام سے یاد کرتے تھے) قدیم زہد و ریاضت زندگی کی بعض صورتوں کو قائم رکھے رہا۔ انھوں نے پالی زبان کے مقدس گرنتھوں کی ایک مقررہ تعداد کو بھی قائم رکھا جب کہ "عظیم مرکب" (مہایان) نے جو چاہا سنسکرت میں لکھا اور بار بار لکھا۔ مہایان کی مذہبی شریعت سے جو تبتی اور چینی تراجم میں محفوظ ہے ایک پورا کتب خانہ بن سکتا ہے حالاں کہ بے شمار کتابیں سنسکرت کے اصل متن کے ساتھ غیر ترجمہ شدہ گم ہو گئی ہیں۔ دونوں کے خانقاہی عملی طریقوں میں بہت کم بنیادی فرق تھا۔ کیونکہ ہینیان خانقاہوں و ہاروں کو بھی بہت کافی املاک کے عطیات حاصل تھے اور ان میں سے ہر ایک کا انتظام (جیسا کہ ہم سیلون اور برما میں ان کے باقیات سے دیکھ سکتے ہیں) واجبی مدت کے لیے ایک مقررہ خاندان کرتا تھا جس کے نوجوان مردوں کو اگر ضروری ہو تو وہار کی تولیت پر فائز ہونے کے لیے سر منڈانا پڑتا تھا۔ فرقوں میں تقسیم ہونے سے پہلے بھی مفرور غلام، وحشی قبائلی قید سے بھاگے ہوئے مجرم، پرانے مریض۔ مقروض لوگ اور ناگ قوم کے قدیم باشندے "سنگھ" میں شامل نہیں ہو سکتے تھے۔ مذہب اور حکومت کا آپس میں معاہدہ ہو گیا تھا۔ شہنشاہ "چکرورتن" کا جو درجہ شہری زندگی میں تھا وہی درجہ بدھ کو مذہب میں باقاعدہ دے دیا گیا تھا۔

ابتدائی واصل بدھ ضابطے کی ایک مشہور دفعہ انسانی جسم کے گندے اور کراہت پیدا کرنے والے
اجزائے ترکیبی پر زور دیتی ہے۔ بھکشو کو اپنے طبعی وجود کے نفرت انگیز اندرونی حصوں پر بالتفصیل باقاعدہ
"دھیان لگانا" ضروری تھا۔ اس کو یہ ہدایت تھی کہ وہ اپنے وقت کا کافی حصہ لاشوں کے احاطوں کے
پاس گذارے تاکہ وہ انسانی مُردے کو گدھوں، گیدڑوں یا کیڑوں کی خوراک بنتے دیکھ سکے۔ لیکن اس
چیز کا قیاس و تصور کوئی شخص بدھ فنکاری کے بہترین نمونوں کو دیکھ کر کبھی نہیں کر سکے گا۔ فن کے یہ
شاہکار تو ایک غیر منقطع سلسلہ میں گندھارا اور بھارہُت سے لے کر اجنتا و امراوتی تک پھیلے ہوئے
ہیں اگر ہمارے سامنے کچھ پیش کرتے ہیں تو صرف تاج پوشی بودھی ستوؤں (گیان حاصل کرنے سے پہلے
کا بدھ شہزادہ) کا ایک جم غفیر رئیسانہ مگر انتہائی عریاں پوشاکوں میں ملبوس عورتیں اور ان کے مرد رفقا۔
ان نقوش میں کوئی بھی سڑی ہوئی، نیم خوردہ لاش۔ کوئی بھی رستے ہوئے زخموں والا کوڑھی بھکاری ایسا
نظر نہیں آتا جس سے پُر تکلف و بیش بہا صنعت کاری کے نمونوں اور آبی رنگوں کی حسین قلمی تصویروں
کے لطیف تسلسل یا ہم آہنگی میں کوئی خلل واقع ہوتا ہو اور بانی مذہب کے مذہب کی یاد بھکشو کے دل
میں تازہ ہو جاتی ہو۔ اور نہ یہ آرٹ اس مفلس ترین دیہاتی (پامر) کے معمول کی صعوبات کی تصویر کشی
کرتا ہے جس کی فاضل پیداوار کو بھکشو کھا سکتا تھا مگر جس کے حالِ زار کو اس بے درد نظریہ کا سہارا لے کر
آسانی سے نظر انداز کر دیا جاتا تھا کہ اپنے کسی سابقہ جنم کی بداعمالیوں کے باعث وہ اس تکلیف و مصیبت
کا مستحق ہے۔

پالی زبان کے محفوظ تذکروں نے اندر اور برہما کو بدھ کی اصل تقریروں کے باادب سامعین بنا کر
ابتدائی قدم اٹھایا۔ فرقہ مہایان نے دیوتاؤں کے پورے ایک نئے دربار کو ہی تسلیم کر لیا جس میں
گنیش، شیو اور وشنو شامل تھے اور سب ہی بدھ کے ماتحت تھے۔ کچھ منتخب دیویاں بھی اسی
جماعت میں شامل ہو گئیں۔ مثلاً خیرہ کن حسن و جمال کی مالک تارا اور دیوی ماتا ہارتی جو ابتدا
میں ایک طفل خور اُسری تھی۔ سانپوں اور اُسروں کے خلاف پڑھے جانے والے جادو منتر (دھارنی)
مذہبی شریعت بن گئے۔ اس کے ساتھ ہی بہت سی عبادت گاہوں کا محترم سرپرست "ناگ"
شیطانی سانپ تھا۔ بدھ البتہ سب سے برتر و بلند دیوتا کی حیثیت سے اپنی ناقابلِ رسائی
میں متمکن رہا۔ لیکن ماضی کے "بدھوں" کی تعداد حد سے زیادہ بڑھا دی گئی اور اس میں مستقبل
کے ایک مسیحا نما بدھ "متریہ" کا اضافہ ہو گیا۔ بہت سی مقبول لوک کتھاؤں کو پوری کی پوری
لے کر بدھ کے پہلے جنموں کی کہانیاں (جاتک) تسلیم کر لیا گیا۔ جن سے گذر کر اس نے کامل بدھ

کا مرتبہ حاصل کیا تھا۔ مذہب کے ہر ایک فروعی عقیدہ اور ہر ایک نئے خانقاہی قاعدہ کا جواز بدھ کے
متعلق ایک نئی کہانی لکھ کر پیش کر دیا گیا اور بدھ کے جسم فانی کے باقیات جن کی پوجا ہر جگہ ہوتی تھی جسامت
و مقدار میں اتنے بڑھ گئے کہ ان کو ہاتھیوں کی ایک پوری فوج سے منسوب کیا جا سکتا تھا۔ لیکن برہمن یہ
کھیل بہتر طریقہ پر کھیل سکتے تھے اور انھوں نے ایسا ہی کیا بھی۔ برہمنوں نے جن دیوتاؤں کو اپنے پرانوں
میں لکھ لیا تھا وہ کسانوں میں یا ان قبائلی سرداروں میں بہت احترام سے پوجے جاتے تھے جو ترقی کر کے
راجہ بن گئے تھے۔ ایک کلاسیکی مثال کشمیر کے ناگ نلمت کی ہے جس کی پرستش بدھ مت کی وجہ سے متروک
ہو گئی تھی لیکن "نلمت پران" کی وجہ سے دوبارہ زندہ ہو گئی جسے برہمنوں نے لکھا تھا اور خود بھی جس کے
سہارے زندہ ہو گئے۔ بدھ دھرم اسلام یا عیسائیت کے مفہوم میں کبھی بھی ریاست کا مذہب نہیں
بنا تھا اور نہ ہی اس نے ریاست کی مشینری کو کسی حریف عقیدے کو دبانے کے لیے استعمال کیا ہے۔
آغاز ہی سے بدھ "سنگھ" میں برہمن بھی شامل رہے تھے جنھوں نے خواہ اپنی ذات چھوڑ دی ہو لیکن اپنی
ذہنی روایات کو قائم رکھا۔ تازہ مروجہ برہمنی تصورات کو (جو مذہبی رسوم یا پوجا پاٹ پر مشتمل نہیں
تھے) کو بے دلیل تسلیم کر لیا گیا جس طرح کہ برہمنوں نے گئو ماس کھانا چھوڑ دیا تھا اور جانوروں وغیرہ
کے نہ مارنے (اہنسا) کو اپنے خاص معیاری عقیدہ کے طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ بدھ دھرم اور برہمنیت
دونوں کے فلسفے اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک ہی مرکز کی طرف جھکنا شروع ہو گئے۔ ان میں سے
کوئی بھی دنیا کو حقیقت نہیں مانتا تھا۔ "تردید" کے دوران شنکر نے جو خود اپنے خیالات کا اظہار
کیا یا جو نظریات اپنے حریفوں کے اصولوں کے طور پر پیش کیے ان میں سے کسی بھی ایسی شے کے علم کا
اظہار نہیں ہوتا جس کو خود اشوک یا اس سے قبل کے لوگ بدھ مذہب کے طور پر تسلیم کر سکتے۔ اس
بات کا سمجھنا آج مشکل ہے کہ یہ سارا بحث و مباحثہ کس وجہ سے تھا کیونکہ اس مناظرہ کے سر برآوردہ حریفوں
کے درمیان اگر عقاید کی ظاہری شکل کا نہیں تو باطنی معنی کا فرق ضرور نظر انداز کرنے کے قابل تھا۔
جہاں تک بدھ دھرم کے زوال پذیر عملی اثر کا تعلق ہے ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ اشوک نے اہنسا کے
مذہب کو کلنگ کی ایک واحد بھیانک مہم کے بعد قبول کر لیا تھا۔ اس کے خلاف بدھ مذہب کا راسخ العقیدہ
پیروکار قنوج کا راجہ ہرش شلادتیہ (605 سے 655 عیسوی) لگاتار کم از کم بیس برس تک
بیشتر ہندوستان کو زیر نگیں کرنے کے لیے لڑتا رہا۔ اسی سلسلے میں چنگیز خاں اور اس کے جانشین
منگول شہزادے بھی ہیں جنھوں نے یوریشیا کے بیشتر براعظم میں فوجی کارروائیاں کیں اور یہ لوگ
اتنے بڑے پیمانہ پر خوں ریزی و تباہ کاری کے لیے تاریخ میں سرنام ہیں کہ اس کے مقابلہ میں سکندر

کی مہم ایک معمولی سرحدی چھاپہ نظر آتی ہے۔ لیکن ان منگول شہنشاہوں کو بھی بدھ دھرم کا پیرو مانا جاتا ہے۔ مگر کسی بدھ راجہ نے مذہب کی اشاعت یا شان و شوکت کے لیے نہ تو مار کاٹ کی اور نہ مذہبی جہاد کیا۔

اشوک نے مذہب کی جو حمایت کی تھی وہ بارھویں صدی کے آخر تک جاری رہی جب کہ شمال میں سب خانقاہی اداروں کو مسلمانوں نے تاراج کر کے نیست و نابود کر ڈالا۔ ہندیونانی راجہ منیندر نے اپنے سکّوں پر بدھ نشانات بنوائے جیسا کہ دھمک۔ ڈکا یکوس منڈرنے کیا تھا۔ کُشان راجاؤں نے عطیات کا ایک نیا اور شاندار دور شروع کیا جس نے مہایان کو ایک مضبوط بنیاد مہیا کر دی۔ یہ خاندان چوتھی صدی عیسوی تک رہا۔ مسلمانوں سے پہلے جو راجے تھے انھوں نے ان عطیات کو کبھی منسوخ نہیں کیا۔ موریہ خاندان کے فوراً بعد جو راجے آئے انھوں نے برہمنوں پر عنایات کیں۔ پہلے شنگ راجہ نے گھوڑے کی قربانی یگیہ کی صورت میں منائی۔ اس کا بدھ دھرم پر کوئی اثر نہیں ہوا جیسا کہ سانچی کے مقام پر شنگ راجاؤں کے تعمیراتی اضافوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ چوتھی صدی سے برہمنوں کو عطیات اراضی دیتے وقت گپت راجاؤں کے فرمانوں میں "مہابھاگوت" کے الفاظ نمایاں طور پر نقل کیے جاتے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی بدھ وہاروں کی درستی و مرمت کر کے ان کو نیا بنا دیا گیا اور ان کے وظیفوں میں اضافہ کر دیا گیا۔ سب سے پہلی حقیقی اذیت و عقوبت ساتویں صدی کے شروع میں مغربی بنگال کے راجہ نرندر گپت شاشنک کے ہاتھوں نازل ہوئی جس نے وادیِ گنگا کے میدان میں دور تک فوج کشی کی اور گیا میں "بودھی برکش" (درخت) کو کاٹنے کے علاوہ اس نے بہت سے بدھ کے مجسّے توڑ ڈالے۔ اس کے بعد جلد ہی ہرش کی دریادلانہ فیاضی کی بدولت سب کچھ پھر بحال ہو گیا بلکہ صورتِ حال اور بھی شاندار ہو گئی۔ لیکن بدھ دھرم کا زوال اور اس کی نازک حالت اس زمانے میں ہی نظر آ رہی تھی جب ہیون سانگ دولت مند نالندہ میں تعلیم حاصل کر رہا تھا۔ اس تلخ انجام کا جو بھیانک خواب اس نے دیکھا تھا وہ لفظ بلفظ تقریباً 655 عیسوی میں پورا ہو گیا جب کہ ہرش کی موت کے بعد عام بدامنی میں اس وہار کو آگ لگا دی گئی اور لوٹ لیا گیا لیکن اگلی صدی میں پال راجاؤں نے مالی حالت پھر بحال کر دی اور بہت سے وہار تعمیر کر دیے جن میں وہ بہت بڑی خانقاہ یا وہار بھی شامل ہے جو نالندہ سے زیادہ دور نہیں اور جس کے نام پر پورے صوبے کا نام بہار رکھا گیا۔ سین راجاؤں نے جو لفظ ہندو کے جدید معنی کے اعتبار سے بلاشک و شبہ ہندو راجے تھے، عطیات کو جاری رکھا اور پال وہاروں کا استحکام بھی کیا تاکہ ان کے بیش بہا

سازو سامان کو لٹیروں سے محفوظ رکھا جا سکے۔ اس کا صرف یہی نتیجہ ہوا کہ محمد بن بختیار خلجی کے ماتحت جب تقریباً 1400ء میں ایک مٹھی بھر مسلم چھاپہ مار مگدھ اور مغربی بنگال میں سے ایک طوفان کی طرح گذرے تو انھوں نے ان وہاروں کو اور بھی زیادہ مکمل طور پر تاراج کیا۔ سارناتھ میں وہاروں اور استوپوں کا زبردست سلسلہ جو بدھ کے اوّلین اپدیش کے مقام پر اور بدھ کی بنوں کی سادہ کٹیا کے آس پاس پھیل گیا تھا اسی زمانے میں اسی طرح مسمار کیا گیا کہ پھر نہ بن سکا اور اس طرح بیراگیوں اور ریاضت کیش درویشوں کے مامن و مقام اجتماع کی حیثیت سے اس کی وہ مسلسل روایت ختم ہوگئی جو بدھ سے بھی صدیوں پہلے سے چلی آ رہی تھی۔ جن حملوں اور تشدد آمیز پاسوپت دخل اندازیوں اور تفرقہ خیزیوں سے سارناتھ جانبر ہوگیا تھا اور ابھی ابھی 1150ء میں "ہندو" راجہ گووندچندر گاہڑوال کی "بدھ رانی" نے اس کو نہ صرف بحال ہی کیا تھا بلکہ اس کی دولت میں مزید اضافہ بھی کیا تھا۔ چودھویں صدی میں بھی اہلِ کوریا ہندوستان سے بدھ بھکشو کو مدعو کر سکتے تھے لیکن کسی اور قدیم ادارے سے نہیں۔ اب ایسا بھکشو مجبوراً جنوب سے ہی بلایا جا سکتا تھا جہاں بدھ مذہب خاموشی کے ساتھ غائب ہوتا جا رہا تھا۔ اسی سلسلے میں یہ بھی ہے کہ چھوٹے چھوٹے غیر بدھ مکاتبِ فکر مثلاً دہ بریت لوکایست فرقے کے لوگ اور بدھ دھرم سے قریب ساکیہ دیودت کے متبعین کم از کم ساتویں صدی تک مگدھ میں باقی تھے ان کو کسی نے تباہ تو نہیں کیا لیکن وہ خود ہی ایک ایسی سرزمین میں پُرامن انحطاط کا شکار ہوگئے، جہاں بیک وقت بہت سے متضاد مذہبی نظام برداشت کیے جا سکتے تھے مگر یہ تکلیف گوارہ نہیں کی جاتی تھی کہ اُن کی روایات اور عقاید کی کوئی مستقل یادداشت رکھی جائے۔ "ہندو مذہب کی بحالی" یا کسی راجہ کے ہندو یا بدھ ہونے کا سوال ہی بے معنی ہے۔

اس دور کے بالکل آخر تک ایسے بہت سے لوگ تھے خواہ وہ راجہ ہوں یا عوام۔ جو بعد کی برہمنی مذہبی رسموں کی حمایت کر سکتے تھے۔ قبل تاریخ کے ان دیوتاؤں کی پوجا کر سکتے تھے جو ابھی تک بمشکل ہی شائستہ بنائے جا سکے تھے اور اس کے ساتھ ہی بودھوں، آجیوکوں اور جینیوں کو فراخ دلی سے عطیات بھی دے سکتے تھے۔ قنوج کا راجہ ہرش ایک ایسا شخص تھا جس کی بدھ دھرم کے لیے حمایت شک و شبہ سے بالاتر ہے اور جو ایک قاتل کو بھی معاف کر سکتا تھا جس کو خود اس نے غیر مسلح کیا تھا لیکن وہ اپنے فرامین میں جن کے ذریعہ اس نے برہمنوں کو زمین کے عطیات دیے تھے خود کو اسی طرح "شیو کا پرستار اعلا" کہتا تھا جس طرح عہدِ وسطیٰ کا کوئی بھی دوسرا راجہ کہہ سکتا تھا مزید براں اس کا خاندانی دیوتا سورج دیوتا تھا جو کہ پنجاب میں اس زمانے سے مقبول تھا جب کہ کشانوں کی آمد کے ساتھ

ایرانی اثر وہاں دوبارہ داخل ہوا اور اس نے "مگ برہمنوں" کا ایک نیا فرقہ پیدا کر دیا جو غالباً ایرانی مغی نسل سے ہوں گے۔ ہرش نے "پرم بھٹارک" کا لقب بھی اختیار کیا۔ آخری بات یہ کہ اس کا

شکل 15 بدھ شہنشاہ ہرش کے دستخط جو ایک برہمن کو زمین عطا کرنے کے سلسلے میں ایک شاہی فرمان پر ایک تانبے کے پترے پر ثبت ہیں (ایس کھیرا پیٹ "ایپی گرافیا انڈیکا" جلد چہارم صفحہ 210 کے مقابل) سال غالباً 628 عیسوی تھا۔ ہرش نے تانبے کی پلیٹ پر روشنائی سے لکھا اور ان لفظوں کے ساتھ دستخط کیے "بقلم خود شری ہرش راجہ راجگان" روشنائی کے الفاظ کھودنے والے نے پلیٹ میں کھود دیے۔

ایک سنسکرت ڈراما "ناگانند" جس میں اس نے اپنی قربانی پیش کرنے والے بدھ ہیرو کا رہیرو کا کردار ادا کیا ہے بڑی عقیدت کے ساتھ گوری (سفید دیوی یعنی پاروتی) شیو کی بیوی کے نام معنون کیا گیا ہے۔ اس رویہ میں کسی تضاد و تناقض کا شعور نہ تو خود ہرش کو ہوا ہوگا اور نہ ان بدھ اجیین۔ آجیوک یا دوسرے درویشوں کو جو شہنشاہ کے ہاتھوں تحائف کی عظیم الشان تقسیم سے بہرہ یاب ہونے کے لیے برہمنوں کے ساتھ ساتھ ہزاروں کی تعداد میں گنگا جمنا کے سنگم پر ہر پانچویں سال جمع ہو جاتے تھے۔ ہندوستانی کردار کے بے میل اور متضاد عناصر جن پر ہم باب اوّل میں نظر ڈال چکے ہیں ہندوستان میں ہیون سانگ کی آمد سے پہلے ہی کارفرما ہو چکے تھے۔

پھر بھی یہ جو کچھ ہو رہا تھا وہ گاؤں کی فتح کی بہ نسبت دولت کے اثر فاسد کا نتیجہ زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ اصل میں تبدیلی تو اشوک سے بہت پہلے شروع ہو گئی تھی۔ بدھ کی موت کے تقریباً ایک سو سال بعد مگدھ کے راجہ کالاسوک کی حکومت میں ویسالی کے بھکشو اپنی مقامی خانقاہی جماعت کے لیے نقدی کے تحفے قبول کرنے بلکہ مانگنے بھی لگے تھے۔ اس چیز کو اس زمانے کے دوسرے بدھ بھکشوؤں نے بڑی رسوائی کی بات سمجھا۔ آخر کار ویسالی کے مقام پر ایک سبھا بلائی گئی جس میں "سنگھ" کے معمر ترین اراکین نے یس بھکشو کی قیادت میں جمع ہوئے اور سبھا نے اس نئے رواج کی مذمت کی اور اسے کفر قرار دے کر دبا دیا۔ بھکشوؤں پر یہ الزام قرار دیا گیا کہ خوراک اور فوری ذاتی استعمال کی چھوٹی چھوٹی چیزوں کے سوا کچھ بھی قبول نہ کریں۔ بعد میں یہ "ونیہ" شریعت کا ایک حصہ

بن گیا۔ اگر اس واضح ممانعت کے باوجود ہمیں تمام مکاتب فکر کے عالی شان وہار گراں بہا سازوسامان اور بڑے بڑے اوقاف کے مالک نظر آتے ہیں تو اس تبدیلی کی تہ میں کوئی زبردست سبب ضرور رہا ہوگا۔ اس بنیادی سبب کو معلوم کرنا بالکل آسان ہے۔

"چکرورتن" عالم گیر فرماں روا کے جو مختلف کام ہو سکتے تھے ان میں سے ایک کی تکمیل بدھا خانقاہیں یا وہار کرتے تھے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ بدھ نے اس کی سفارش کی تھی۔ لیکن اس کے باوجود اشوک نے جب سڑکیں، آرام گاہیں، پانی کے حوض، اور آدمیوں اور حیوانات کے لیے پبلک شفاخانے بنائے تو اسے نظرانداز کر دیا۔ وہاروں کی جمع شدہ دولت ہندوستانی ساحلوں کے عقبی علاقوں میں سوداگروں اور اہل قافلہ کو اس سرمایہ کا کچھ حصہ فراہم کرتی تھی جس کی ابتدائی دور کے شدید ضرورت رہتی تھی۔ پادری کی طرح کے باہمت برہمن اولین رہنما جو جنگلوں میں زیادہ سے زیادہ مٹھی بھر مویشیوں اور ایک دو چیلوں کے ساتھ گھس جاتے تھے یہ کام نہیں کر سکتے تھے اور نہ وہ برہمن "اگرہار" آبادکار ہی ایسا کر سکتے تھے جن سے راجہ لوگ ان ویرانیوں کو آباد کرنا پسند کرتے تھے جو اگرچہ ابھی زیر زراعت نہیں آئی تھیں۔ لیکن اس طرح کے کام کے لیے بالکل تیار تھیں۔ دیگر وجوہات کے علاوہ ایک یہی وجہ ہے کہ دو بنیادی طور پر مختلف نظام ساتھ ساتھ زندہ رہ سکے اور ان کے درمیان شمال میں ساتویں صدی تک اور جنوب میں نویں صدی تک کوئی کھلا ہوا جھگڑا نہیں ہوا۔ میرے خیال میں یہی خاص سبب تھا کہ جب وسیع طور پر ترقی یافتہ زرعی غذائی پیداوار کے دباؤ سے قدیم چوپانی دور کی رسمِ "یگیہ" غائب ہو گئی جس کے خلاف بدھ مذہب نے اس قدر مؤثر احتجاج کیا تھا تو اس کے بعد یہ مذہب صدیوں تک پھولتا پھلتا رہا۔ بدھ مذہب کا یہی اقتصادی و معاشرتی عمل خاص طور پر سبب ہے اس اشاعت کا جو اس کو ملحقہ ممالک میں حاصل ہوئی جہاں برہمنوں کو اس مقصد کے لیے مدعو کرنے کی ضرورت کبھی پیدا ہی نہیں ہوئی تھی کہ وہ وہاں آکر چار ذاتوں کا طبقاتی نظام رائج کریں۔ ان ممالک کو ویدک رسمِ "یگیہ" کا کبھی کوئی علم ہی نہ تھا اور وہ اس پیچیدہ، دقیق کردہ اور فی الواقع ناقابلِ فہم عقیدے کو محض عقیدے کی خاطر محبوب نہیں رکھ سکتے تھے جس کی تفصیلات کا ترجمہ ہندوستانی، چینی، تبتی اور دیگر راہبوں کے ایک لمبے سلسلے نے بہت سی زبانوں میں بڑی محنت کے ساتھ کیا تھا۔

یہ بات تحقیق ہو چکی ہے کہ سب سے پہلے بدھ مبلغ جو چین کو گئے تھے۔ وہ بری راستہ سے جانے والے تاجروں کے ساتھ گئے تھے۔ بدھ وہاروں کے اقتصادی فعل و عمل کا ہمیں جو بھی علم ہے وہ بھی جزوی

طور پر بالعموم چینی مخطوطات سے حاصل ہوا ہے جس کی تصدیق ان گپھا وہاروں کی بڑی حد تک واضح مگر اب تک نظر انداز کی ہوئی آثریاتی خصوصیات سے ہوتی ہے جن کے کھنڈر مغربی دکن میں بکھرے پڑے ہیں۔ یہ چینی اور ہندوستانی اوقاف والے ادارے دونوں ہی ایک ہی مہاسانگھو (عظیم سنگھو) کے مکتبۂ فکر سے متعلق تھے جو اصلی و ابتدائی مہایان فرقے کے مذہبی دستور کا پابند تھا پھر ان کا تعلق دوسرے بدھ فرقوں سے تھا جو عقیدے اور عمل میں اس سے بہت قریب تھے۔ چینی دستاویزوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کے مہاسانگھی وہار چینی ساحل کے عقب کے علاقے کی پر امن ترقی کا موجب ہوئے۔ بدھ دھرم بالعموم امن اور اہنسا کا پیغام لایا۔ وہاں کے باغات، مزرعے، غلاموں اور کرایے کے مزدوروں کے ذریعہ زراعت۔ گرہستی کسانوں اور تاجروں کو فروخت اور قرضے اور ان کے ساتھ ساتھ قحط سالی میں فیاضانہ خیرات۔ ان سب باتوں کی تصدیق ہوتی ہے۔ بہت سے معاہدے اور وہاروں کے حساب کتاب اب تک باقی ہیں۔ یہ صاف طور پر لکھا ہوا ہے کہ ان معاملات میں جس دستور العمل کی پیروی ہوتی تھی وہ ہندوستان کے مہاسانگی دستور کے نمونے پر تھا۔ حقیقت میں جو یاتری ہندوستان میں طویل مطالعے کے لیے آئے تھے وہ وہاروں کے انتظامی معاملات پر بھی اتنی ہی توجہ کرتے تھے جتنی بدھ زیارت گاہوں اور مقدس گرنتھوں پر۔ ہیون سانگ کے ایک سو سال بعد آئی شنگ نے وہاروں کے معمولی کاموں مثلاً روزانہ زندگی کے معمولات اور حفظان صحت کی تدابیر تک کا ذکر کیا ہے اور ہندوستانی بھکشوؤں ریشم کے جوتے استعمال کرنے کے جواز میں جو بظاہر صحیح دلائل پیش کرتے تھے ان کو پسندیدگی کے ساتھ دہرایا ہے۔ چین میں بھی قدیم انداز کا ریشت گیش بھکاری بھکشو ہوتا تھا جو اپنے ہندوستانی ہمنا کے ساتھ ہی غائب ہو گیا۔

مغربی ہندوستان میں کارلے کے مقام پر جو وہار تھا وہ مہاسنگھو سے متعلق تھا اگرچہ وہ ہر قسم اور ہر فرقے کے تمام بدھ بھکشوؤں کے لیے کھلا تھا۔ اس میں "چیتیہ" کی محرابی چھت کے شہتیروں کے علاوہ جو کسی زمانے میں رنگے ہوئے تھے۔ باقی تمام دھات اور لکڑی کا کام غائب ہو چکا ہے۔ ستونوں اور دیواروں کا روغن بھی جاتا رہا ہے۔ غالباً ویسالی کی اصلاحات نے زر پسند ذہنیت کے بھکاریوں کو جنوب میں اور آگے دھکیل دیا تھا جہاں انھیں ریاست کی گرفت یا بہانہ کے رواج کی کوئی زحمت نہ تھی۔ لیکن یہ ادارۂ وقف ریڈیو کاربن کے ذریعے اسوک سے پہلے دور کا ثابت ہوتا ہے۔ اس کی سنگ تراشی حسین بلکہ جنسی جذبات کو بھڑکانے والی بھی ہے جس میں دولت مند مرد عورتوں کے جوڑے۔ علاوہ ترین فیشن کے ملبوسات میں گھوڑوں اور ہاتھیوں پر سوار نظر آتے ہیں۔

یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی توقع ایک بھکشوؤں کے مقام اجتماع پر مشکل ہی کی جا سکتی ہے۔ البتہ دولت مند تاجران کو ضرور پسند کریں گے۔ فن کاروں کو لازماً کافی دور سے خصوصی طور پر لایا گیا ہوگا اور کافی مصارف برانھیں کام پر لگایا گیا ہوگا۔ اس کے علاوہ یہ ساری تعمیرات مکمل ہونے میں کئی صدیاں لگی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود ان کا نقشہ ایک ہی رہا ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ ان کی شکل وساخت، مصارف اور انتظامیہ معاملات ایک ہی سلسلے میں مربوط رہے ہیں۔ دور دراز کی بہت سی جگہوں کے تاجروں اور ساہوکاروں (شریشتھی) کے ساتھ ان کا تعلق معطیوں کے ان ناموں سے ظاہر ہے، جو بہت سے ستونوں مجسموں اور گپھاؤں پر اس لیے کندہ ہیں کہ ان کے عطیات سے ان چیزوں کی تعمیر وتشکیل ہوئی تھی۔ گمنام طور پر بہت سی چھوٹی چھوٹی نقد رقوم بھی وصول ہوتی تھیں جن کا اندراج کہیں نہیں ہوتا تھا۔ ان کے علاوہ بہت سے اور بھی معطی تھے جو وہار کے مصارف کو پورا کرنے اور اس کی تعمیرات کو مکمل کرنے میں مدد دیتے رہتے تھے۔ ان میں کچھ تو اعلا افسر تھے، اور کچھ طبیب اور اسی قسم کے لوگ۔ ایک ستون پر مقامی تاجروں کی انجمن "نو یگام" کا معطی کی حیثیت سے نام نظر آتا ہے۔ تاجروں کا یہ ادارہ عہد وسطیٰ میں بہت ممتاز ہو گیا تھا۔ آخر کار مسلمانوں کی فتوحات نے ایک نئے ڈھنگ کا تاجر پیش کرکے اس کی اہمیت کم کر دی۔ جب دوسری صدی عیسوی میں ساتواہن لوگوں نے شک خاندان کو ختم کر دیا جس کے راجاؤں نے یہ عطیات دیے تھے تو موجودہ راجہ اور اس کے گورنر نے پورے پورے گاؤں کے ان عطیات کی تصدیق کر دی۔ لیکن ان میں سے کچھ معطی ایسے ہیں جن کو دیکھ کر حیرت ہوتی ہے بانس کا کام کرنے والوں، ٹھٹھیروں، کمہاروں اور اسی طرح کے پیشہ وروں کی انجمنیں وہاروں میں محض فراخ دلانہ تحفے دینے والوں کی حیثیت ہی سے نمایاں نظر نہیں آتیں بلکہ وہ وہاروں کو اس روپے کا سود بھی ادا کرتی نظر آتی ہیں جو کسی راجہ نے ان کو وقف فنڈ کے قیام کے لیے عطا کیا تھا تاکہ اس کے سود سے ایک مستقل رقم ادا کی جائے۔ آخر میں ان لوگوں کا نمبر آتا ہے جو انفرادی طور پر تحفے دیتے تھے مثلاً منشی، طبیب، لوہار، بڑھئی، ماہی گیروں کا مکھیا، کسی کسان کی بیوی اور کسی گرہستی کسان کی ماں وغیرہ۔ عام ہندوستانی دیہی زندگی میں اس قسم کے کسی دستکار کاریگر یا مزدور سے یہ امید نہیں کی جا سکتی کہ وہ اس قدر کمائے جس سے کوئی اہم عطیہ بھی دے سکے۔ لہٰذا اس زمانے کا سماج ضرور ایک ایسے پیمانے پر اشیائے صرف پیدا کرنے والا سماج ہوگا کہ بعد کے زمانے میں نہ صرف دکن کے خطے میں بلکہ پورے ملک میں کسی جگہ بھی ایسا سماج نہیں تھا۔ "بنا زمینوں کی ترقی اور "ارتھ شاستر" کے نمونے

پھر بنا ہوا ریاستی منصوبہ بندی ہی طور پر گپھا وہاروں کے مقامات پر ممکن نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ ان میں سے اکثر اب بھی غیر ترقی یافتہ ویران حالت میں ہیں جب کہ شمال میں وہاروں کی عمارتیں اکثر خاک ہو چکیں اور ان مر مل چکا ہے۔ لیکن دکن کے تمام گپھا وہاران تجارتی راستوں کے بہت قریب واقع ہیں جو دریائی دہانوں پر واقع شدہ مغربی بندرگاہوں (کلیان، اتھانہ، چول، اگدا، مہاد) سے شروع ہو کر اور دکن کے سیدھے پہاڑی ڈھلان کے دروں سے گذر کر حاجب دکن تک جاتے تھے۔ اسی طرح ان کا آخری مقام جنّر جو جلد ہی سات راہن راجاؤں کا دوسرا دار الخلافہ بن گیا تھا چاروں طرف کم از کم 135 بودھ گپھاؤں کے حلقہ میں محصور ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ راجاؤں نے بدھ مذہب اختیار کر لیا ہو گا کیونکہ اوّلین گپھا وہاروں کے زمانے میں دکن میں کوئی راجے ہی نہیں تھے۔ نان گھاٹ کے اہم درّے پر سرکاری (خانقاہی نہیں) گپھائیں جنّر سے تیس کلومیٹر مغرب میں ہیں اور ان میں ایسے بے شمار عطیات کی مفصل یادداشتیں موجود ہیں جو سات راہن راجاؤں نے برہمنوں کو یگیہ کی دکشنا کے طور پر دیے تھے۔ مثلاً ہزاروں مویشی، ہاتھی، رتھ، گھوڑے، سکے، زر وغیرہ وغیرہ۔ لیکن "یگیہ" کے علاوہ راجہ سات راہن اور اس کے زراعت پیشہ بھائی بلرام سنکرشن کی کرشنی پوجا کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ باوری کی روایت قائم رہی اور برہمن دھرم کی شمالی ترقیاں مکمل ہو کر جنوب میں بھی داخل ہو گئیں۔ لیکن پھر بھی سات راہن راجے گپھا وہاروں کی حمایت و کفالت کرتے رہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بھاجا کی گپھا اور اس پر بنے ہوئے مشہور "دوار پال" پہرے دار شاہی امداد سے ہی تراشے گئے ہوں جیسا کہ ان کی ساخت سے ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن "چیتیہ" (عبادت گاہ) کے سامنے کا حصّہ گر چکا ہے جس سے وہ بڑے کتبے ضائع ہو گئے جن کی امید کی جا سکتی تھی۔

یہ امر بھی کافی حیرت انگیز ہے کہ بدھ وہاروں کو کچھ عطیات بھکشو مرد عورتوں نے دیے تھے۔ یہ بات ہی ادا کرنے کے لیے ان کے پاس رقم موجود تھی اس امر کی مظہر ہے کہ ویسالی کی سبھا کے فیصلوں کی یا تو کھلم کھلا خلاف ورزی کی گئی یا خاموشی سے ان کو تعطل میں ڈال دیا گیا۔ پہلے تو سنگھ میں داخل ہونے والا اپنی دنیاوی املاک کو تقسیم کر دیتا تھا اور پھر دنیوی زندگی کو ترک کرتا تھا۔ اب وہ اپنا روپیہ اور روپیہ کمانے کے تجربے کو اپنے ساتھ وہار میں لاتا تھا۔ کارلے کے مقام پر ایک دولت مند گرہستی پیرو بدھ گھت نے ایک بڑا قیمتی اجتماعی ہال اپنے نام پر وہار کے لیے بطور عطیہ تعمیر کرایا۔ یہی نام بعد میں اس تعمیراتی سلسلے کے آخر میں ایک کوٹھری کے اوپر کندہ ہے جسے

وہ غالباً ترک کر دینے کے بعد اپنے کمرے کے طور پر استعمال کرتا تھا۔ وہار کی اصل عمارت میں خواہ وہ کارلے کا وہار ہو یا اسی علاقے کا کوئی اور وہار، بعض حجروں کے اندر کچھ اور حجرے ہوتے تھے جن میں نہ روشنی آتی تھی اور نہ ہوا کی آمد و رفت تھی اور جو صرف اسی لیے بنائے جاسکتے تھے کہ ان میں قیمتی سامان محفوظ رکھا جائے۔ بیشتر بیرونی حجروں میں لکڑی کے مضبوط دروازے تھے جن کو زنجیروں کے ایک عجیب نظام کے ذریعہ اندر سے بیلن لگا کر اور باہر سے قفل لگا کر محفوظ کیا جاسکتا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہاں اچھی خاصی دولت موجود تھی۔ وہار قافلوں کے بڑے اچھے گاہک تھے (بھکشوؤں کے لیے کپڑا، پوجا کے لیے عود و لوبان اور قیمتی عطریات، برنجی دھات کی مورتیاں، بڑی تعداد میں دھات کے چراغ (جن کے دھوئیں سے سب چھتیں اب تک کالی ہیں) مقامی طور پر دستیاب نہیں ہوتے تھے۔ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ یہ عبادت گاہیں سفر کی اہم منزل گاہیں اور اہل کاروں کے لیے آرام کے مقامات کے علاوہ رسد گاہیں اور ساہوکاری لین دین کے ادارے بھی تھے۔ مثال کے طور پر جنّر کے مقام پر یہ زیادہ آسانی کا باعث ہوتا کہ گپھاؤں کو اور زیادہ قریب قریب ایک مجموعہ کی شکل میں بنایا جاتا لیکن دیکھنے میں یہ آتا ہے کہ یہ گپھائیں، جب ایک ہی پہاڑی پر بھی بنائی گئی ہیں تب بھی وہ چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں ہیں اور ایک دوسرے سے حتی الامکان دُور فاصلہ پر واقع ہیں۔ ان کے درمیان ربط و اتصال کے فقدان کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ ہر مجموعے کی سرپرستی اجیروں کی ایک مختلف جماعت کرتی تھی اور یہ مختلف جماعتیں اس اختلاف کا مظہر تھیں جو اس مذہب کے فرقوں اور اصولوں میں پایا جاتا تھا۔

یہ نظام اور وہ وہار جن کی یہ کفالت کرتا تھا سب کچھ اس وقت ختم ہو گیا جب بدھ دھرم معیشت کے لیے ایک تحریک ثابت ہونے کی بجائے اس پر مصارف کا ایک بار بن گیا۔ سامانِ عشرت کی جو تجارت دور دراز فاصلوں خصوصاً شمالی ہند اور سمندر پار سلطنت روم سے ہوتی تھی اس پر مقدار و حجم کے لحاظ سے ایک اور تجارت نے برتری حاصل کر لی جو ضروری اشیائے صرف کے مبادلہ سے متعلق تھی اور عام طور پر علاقائی نوعیت رکھنے کے علاوہ تاجروں کی ایک یکسر مختلف جماعت کے ہاتھوں میں تھی۔ ممکن ہے اس تبدیلی کے مزید اسباب تیسری صدی عیسوی میں بڑی تجارتی راستوں کا مسدود ہو جانا اور سلطنت روم کا معنوی طور پر تباہ ہو جانا بھی ہوں۔ دوئم یہ کہ دیہات اور قصبوں کی افزائش نے اس بات کو محسوس کیا کہ یہ وہار ایسے مقامات پر واقع تھے جہاں بڑے پیمانے پر تجارت اور مالی لین دین کا کام کرنا بہت دشوار تھا۔ ان کو دوسری جگہ منتقل بھی نہیں کیا

جا سکتا تھا کیونکہ مذہب اپنے ضروری فرائض کے لیے جو کہ بالیں ہمہ اقتصادی نہیں بلکہ داہبانہ تھے۔ ایک الگ تھلگ مقام چاہتا تھا۔ لمبے لمبے فاصلے آہستہ آہستہ گھٹ کر بنجاروں (وانجیہ کار۔ تاجر) اور لمانیوں (لمبان) کی جماعتوں میں تبدیل ہو گئے جو اب بھی موجود ہیں۔ پیشہ وروں کی طاقت ور انجمنیں ٹوٹ گئیں، ان کے اراکین دور دور کے دیہات میں بکھر گئے یا پیداوار کرنے والوں کی مصیبت زدہ ذاتوں میں سمٹ کر رہ گئے، جو معمولی فائدے کے لیے ایک جگہ سے دوسری جگہ اسی طرح سفر کرتے رہتے تھے جس طرح بانس کا کام کرنے والے برود لوگ اور ٹوکریاں بنانے والے اب بھی گھومتے پھرتے ہیں۔ پیداوار بڑھ گئی لیکن تجارتی مال کی فی کس پیداوار اور بڑے فاصلوں تک مبادلوں کی مقدار دونوں گھٹ گئیں تقریباً چھٹی صدی سے درّوں کی حفاظت قلعوں کے ذریعہ کی جاتی تھی جو کہ جاگیردارانہ طاقتوں کی ایک نئی خصوصیت تھے۔ ان کا بظاہر تو یہ فرض تھا کہ ریاست اور مسافروں کی حفاظت کی جائے لیکن دراصل وہ صرف اتنا ہی کام کرتے تھے کہ قافلوں سے چنگی ٹیکس وصول کر لیتے تھے۔ سب سے خراب بات یہ تھی کہ وہاروں میں جو قیمتی دھات۔ پیتل۔ کانسی کی زبردست مقدار معطل پڑی ہوئی تھی اس کی سکوں برتنوں اور اوزاروں کے لیے سخت ضرورت تھی۔ چینی شہنشاہوں تک کو آخر کار یہ احکام جاری کرنے پڑے کہ بدھ مندروں اور وہاروں میں مورتیوں کے لیے کوئی شخص دھات کا استعمال نہ کرے۔ ہندوستان میں معیشت کے ضروری اقدامات بھی اکثر دنیاوی اصول سے آزاد ہو کر مذہب میں ایک تبدیلی کی حیثیت سے نمودار ہوتے تھے وہار تو ختم ہو گئے لیکن ان کا نقش نہیں مٹا۔ قدیم دیوی ماتائیں جن کی پوجا پاٹ شروع میں وہاروں کے قریب ہوا کرتی تھی اور جن کو بدھ دھرم نے ان کے منصب سے برطرف کر دیا تھا کہیں کہیں تو ٹھیک ان مقامات پر واپس آگئیں جہاں پہلے ان کی پوجا ہوتی تھی۔ بعض جگہ انھوں نے خود ایک ویران خانقاہی گپھا پر ہی قبضہ کر لیا مثلاً جنر کے مقام پر دیوی ماتا مانمودی کا قدیم نام اسی جگہ پر صدیوں تک ملتا ہے۔ کارلے میں پتھر کا عظیم استوپ یمائی دیوی سے منسوب ہے۔ لیکن ان دیویوں کے لیے خونی قربانیاں بدھ مقامات پر یا تو ترک کر دی گئیں یا کہیں دور ہٹا دی گئیں۔ شمال کا گستان بل جواب بھی مہاراشٹر کے چند حصوں میں ملتا ہے۔ عام طور ان بدھ گپھاؤں سے بہت قریب ہے۔ سولھویں صدی کے عظیم مرہٹی سنت تکارام نے یہ اعلان کیا کہ بدھ (جس کی بابت اس کو بہت کم علم تھا) اور خود اس کا اپنا دیوتا وٹھوبا دراصل ایک ہی تھے۔ یہ بات کہ اس نے انھیں بدھ گپھاؤں میں دھیان لگایا اور اپنے سادہ مذہبی اشعار کہے یقیناً ایک اتفاقی امر نہیں ہے۔

ان تبدیلیوں کی اقتصادی بنیادی وجہ ایک اور سیاق وسباق میں کہیں زیادہ واضح طور پر نمایاں ہے۔ کشمیر کے راجہ ہرش (1089-1101 عیسوی اس کو ساتویں صدی والا مہاراجہ ہرش نہیں سمجھنا چاہیے) نے صرف چار مستثنیات کے علاوہ اپنی ریاست کے طول وعرض میں تمام دھات کی مورتیوں کو باقاعدہ پگھلا ڈالا۔ یہ کام "دیوتاؤں کی بیخ کنی کرنے والے (دیوپاتن نایک") ایک خاص وزیر کے تحت ہوا۔ ہر مورتی کو کوڑھی بھکاریوں نے کھلے بندوں ناپاک کیا اور اس کو سڑکوں پر گھسیٹ کر پگھلانے والی بھٹی تک لے جانے سے پہلے ہر کسی نے اس پر پیشاب اور پاخانہ کیا۔ اس فعل کے لیے کوئی کمزور ترین مذہبی عذر بھی پیش نہیں کیا گیا۔ راجہ کے پاس پیشہ ور مسلمان سپاہیوں کا ایک ذاتی محافظ دستہ ضرور موجود تھا لیکن اس نے اپنے معمول کے خلاف سور کا گوشت کھا کر ان کو بھی ناراض کر دیا۔ بایں ہمہ یہ ہرش ایک شائستہ انسان۔ ایک اعلا ادیب اور ڈرامہ۔ موسیقی اور رقص کا مبصر تھا۔ وہ برہمنوں کی معقول حد تک حمایت وکفالت کرتا تھا اور ایک بدھ گرو کی بڑی عزت کرتا تھا جس کی التجا پر ہی دراصل وہ چار مورتیاں بچ گئیں جن میں سے دو بدھ کی تھیں۔ دھات کی ضرورت راجہ کو باغی امرا کے خلاف نہایت نازک اور مہنگی لڑائیاں لڑنے کے لیے پڑی تھی۔ اسلام کا کشمیر پر قبضہ چودھویں صدی میں ہوا جس کے لیے نہ تو ہتھیار چلانے کی ضرورت ہوئی اور نہ ہی بعد میں لوٹ مار یا ظلم وستم ہوئے۔

7-3۔ سیاسی اور اقتصادی تبدیلیاں

موریہ حکمرانوں کے بعد آنے والے ہندوستانی شاہی خاندان کافی حد تک معروف ہیں اگرچہ ان کا تاریخی تسلسل ٹھیک ٹھیک متعین نہیں اور نہ ہی ان کی حکومت کے حدود یقینی ہیں۔ راجے فرداً فرداً قیاسی حکایات کی خوش گوار تاریکی میں ڈوبے ہوئے پڑے ہیں۔ درباری تذکروں کی قسم کی کوئی چیز موجود نہیں البتہ کشمیر کے راجاؤں کے حالات کا ایک خاکہ اور شاید کھمبات کے راجاؤں کا ایک شجرۂ نسب ضرور پایا جاتا ہے۔ بہر حال ان میں سے بڑے بڑے راجاؤں پر ایک نظر ڈالی جا سکتی ہے۔ ہرش اور اس کے زوال سے پہلے کی تاریخ تین بڑے حصوں میں منقسم ہے یعنی کشان، ساتواہن اور گپت حکمرانوں کے زمانے۔ ہندوستان کے تحتی براعظم میں ادھر سے ادھر تک بہت سے بہادر راجہ حملے کرتے رہے۔ گاؤں کی سطح پر اس بات کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی کہ اوپر کیا ہو رہا ہے؟ یہی شاید اس پوری کہانی کا مرکزی نقطہ ہے۔

اشوک کے بعد تخت نشین ہونے والے نصف درجن موریہ راجا ایسے تھے گویا وہ کم و بیش بیک وقت سلطنت کے مختلف حصّوں پر حکمران رہے ہوں کیونکہ ہر حصّے کے اپنے بڑے مسائل تھے۔ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس کے جانشینوں نے بنیادی پالیسی میں کوئی مزید تبدیلی نہیں کی۔ اشوک کے ایک پوتے دشرتھ نے آجیوکوں کو برابر گپھائیں عطا کر دیں اور ایک جانشین سمپرتی کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی موت جین مذہب کی آغوش میں واقع ہوئی۔ موریہ نام کا وقار شاہی طاقت کے ختم ہونے کے بہت بعد تک قائم رہا۔ مگدھ کے آخری راجہ پورن ورمن نے (جو اشوک کا آخری جانشین تھا) ششانک (ساتویں صدی عیسوی میں بنگال کا راجہ جس نے بدھ عبادت گاہوں کو برباد کیا "نرندر گپت") کے تباہ کن حملے کے بعد گیا کے مقام پر بودھی برکش (درخت) اور بدھ وقف کو زندگیِ نو بخشی۔ بایا راول نے جو عہدِ وسطیٰ کے راجپوت خاندانوں کا روایتی بانی تھا، راجستھان کے ایک مقامی موریہ کو گدی سے اتار کر اپنی حکومت قائم کر لی تھی۔ دسویں صدی تک اس طرح کے چھوٹے موریہ راجہ جنوب میں گوا تک پائے جاتے تھے۔ چندر گپت موریہ کے کچھ نہ کچھ باقی ماندہ جلال ہی کی وجہ سے چندرولار کا مراتبی نام ایک ایسا خطاب بن گیا جو سترھویں صدی میں چلتا رہا۔

آخری موریہ مہاراجہ برہدرتھ تقریباً 184 ق۔م میں فوج کے ایک معائنے کے وقت شُنگ خاندان کے پُشیہ مِتر کے ہاتھوں مارا گیا جو اُسی کا سالارِ اعظم تھا۔ شُنگوں نے "یگیہ" کی رسم کو غیر موثر طریق سے دوبارہ جاری کیا جیسا کہ ان کی کمزور فوجی کارگزاریوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ کھارویل نام کے ایک وحشی نے اقتدار حاصل کر کے کلنگ سے ملک میں دور اندر تک حملہ کر کے اشوک کی فتح کو اُلٹ دیا۔ یونانیوں نے موریہ راج کے ایک صوبائی گورنر سبھاگ سین سے وادیِ کابل لے کر بقولِ خود پہلے ہی "ہندوستان کو فتح کر لیا تھا" یہ یوکرٹائیڈس کی قیادت میں پنجاب میں آگے بڑھے۔ مشہور راجہ مِنندر نے سیالکوٹ کو اپنا دار الخلافہ بنایا جہاں سے وہ گنگا کے میدان میں فیض آباد بلکہ شاید پٹنہ تک حملہ آور ہوا۔ اجین کے قرب و جوار کا علاقہ شُنگ حکومت کا ایک مستقل بڑا سہارا بنا رہا۔ لیکن یہاں بھی جنوب سے ساتواہن خاندان کے راجاؤں نے پہلی صدی قبلِ مسیح تک اندر تک چھاپے مارنا شروع کر دیے تھے۔ اس کہانی کے علاوہ جو بری طرح بکھرے ہوئے اتفاقیہ ٹکڑوں سے مرتب ہوئی ہے، ہمارے پاس صرف راجاؤں کی اختلافی فہرستیں ہیں۔ لیکن یہ زمانہ ہندوستانی ثقافت کے لیے اہم تھا۔ سانچی کے لاجواب فنِ تعمیر اور فنِ سنگ تراشی جہاں کی بدھ یادگاریں ہندوستان میں سب سے قدیم اور بالکل جوں کی توں باقی ہیں بلند مرتبہ عہدِ گپت تک مسلسل اپنی نوعیت

برقائم رہے ہیں اور بذاتِ خود فن کی ایک جداگانہ صنف کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پاتنجلی کی صرف ونحو (ویاکرن) اور سنسکرت منتر بھی جس کا پہلے ذکر آچکا ہے۔ پت سیہ متر شنگ کے عہد سے متعلق ہے۔
ٹیکسلا کے حکمراں انیتالکائیڈس کے یونانی سفیر ہیلیوڈوروس نے بھیلسا کے قریب ایک ستون نذر کیا تھا جس کے اوپر عقاب کا مجسمہ تھا۔ وہاں اس نے خود کو کرشن کا عقیدت مند ہونے کا اعلان کیا ہے۔ ستون کے اوپر کتبے کی زبان پراکرت ہے جس کے الفاظ کی ترتیب بدیہی طور پر یونانی ہے۔ اس سے ہمیں کرشن پوجا کی توسیع کے متعلق انمول معلومات ملتی ہیں۔ یادوؤں کا یہ سیہ فام ہیرو ابھی پورے دیوتا یا وشنو نارائن کے اوتار کے درجے تک نہیں پہنچا تھا۔ اس وقت کے دوسرے مجسموں اور کتبوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا ہل دھر بھائی سنکرشن اور کہیں کہیں کچھ دوسرے یدو ہیرو بھی تقریباً اس کے مساوی رتبہ رکھتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں اسی طریق پرستش نے ابھی اپنی قبائلی خصوصیات کو ترک نہیں کیا تھا اگرچہ یہ قبیلہ کبھی کا ختم ہو چکا تھا۔ شنگ راجاؤں نے تخت پر بیٹھنے کے بعد اپنے خاندانی لقب "سیناپتی" (کمانڈر انچیف) کو قائم رکھا۔ لیکن اس کے اور یگیہ کے باوجود ان کی کامیابی میدانِ جنگ کی بہ نسبت فوجی قواعد کے میدان یا ثقافت کے میدان میں زیادہ رہی۔ کالی داس کا ڈراما مالوک اور اگنی متر "مدریوں بعد اجین کے نائب السلطنت پشیہ متر کے بیٹے کی داستانِ عشق سے متعلق ہے۔ شنگ راجاؤں کا یہ حق ان کے سابقہ احسانات کو برہمن لوگ یاد رکھیں کسی نہ کسی حد تک ان کے لیے مفید ضرور ثابت ہوا لیکن یہ حق اتنا مضبوط نہیں تھا کہ دسویں اور آخری شنگ راجہ کے برہمن وزیر کان داین کو اپنے آقا کے قتل کرنے اور تخت پر زبردستی قبضہ کرنے سے باز رکھ سکتا۔ جس کے بعد ایک مختصر مدت کے لیے حکومت ایک برہمن خاندان میں منتقل ہوگئی۔

ہندوستانی ڈراما، رزمیہ شاعری اور ثقافت پر جو یونانی اثرات مرتب ہوئے ان کا جائزہ لیتے وقت نقادوں نے اپنے اپنے خصوصی رجحان کے مطابق مختلف خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس سلسلے میں ٹھوس شہادت موجود نہ ہونے کی بنا پر ہم اس تذکرہ کو یہاں نظرانداز کرتے ہیں۔
لیکن شہادت کے فقدان سے بہرحال اتنا تو ظاہر ہوتا ہی ہے کہ یہ اثرات ناقابلِ اعتنا تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ ہندوستانیوں نے یونانی (یا اس سے قبل کے) علمِ فلکیات سے استفادہ کیا لیکن یونانی اقلیدس جو بڑا شاندار ذہنی کارنامہ ہے۔ ان پر کوئی اثر نہ جما سکی۔ الجبرا تو خاص ہندوستانی ایجاد تھا۔ ریاضیاتی فکر کے شعبہ میں یونانیوں کی سب سے بڑی دین یعنی واضح و متعین مفروضات

یا مقدمات سے ریاضی کی اشکال کا ثبوت پیدا کرنا ایک ایسی چیز تھی جس پر ہندوستان میں کسی نے دھیان بھی نہیں دیا۔ ہندوستان آنے والے یونانیوں پر جو ہندوستانی اثر ہوا اس پر پہلے بحث کی جاچکی ہے پنجاب کی انحطاط پذیر یونانی سلطنتیں آخر کار شک قوم کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئیں جو مغرب کی جانب سے 50 ق۔م کے قریب ملک میں داخل ہوئی تھی۔ یہ زبردستی داخل ہونے والے غیر متمدن لوگ تہذیب کے برہمنی مفہوم میں جلد مہذب ہو گئے جیسا کہ رُدر دامن کی مثال سے ظاہر ہے وہ مغربی ساحل پر کئی تجارتی بندرگاہوں پر بھی قابض ہو گئے اور کئی شاخوں میں تقسیم ہو کر انھوں نے چھوٹی چھوٹی سلطنتیں قائم کر لیں جن کے حدود بدلتے رہے۔

مغربی ساحل کی ترقی کی اصل وجہ ناریل تھا۔ ناریل کا یہ درخت جو آج کل پوری ساحلی معیشت کی بنیاد ہے ملیشیا سے درآمد کیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ پہلی صدی ق۔م کے درمیان اس کو مشرقی ساحل پر پھیلایا جارہا تھا اور ایک صدی کے بعد یہ مغربی ساحل تک پہنچ گیا 120 عیسوی تک دینک کا بیٹا اور حکمراں راجے (لقب کھکھرات) نہپان کا داماد مسمی شک اشوودت ناریل کے پورے باغات برہمنوں کو دینے لگا جن میں سے ہر ایک میں کئی ہزار ناریل کے درخت ہوتے تھے۔ اشوودت بودھوں پر بھی مہربان تھا لیکن اس کی رسائی تک ساحل پر کوئی گپھاؤ وہار نہیں تھے۔ ناریل کو جو آج کل ہر ایک ہندوستانی رسم اور پوجا کے موقع پر پایا جاتا ہے چھٹی صدی عیسوی سے پہلے ہندوستان کے بہت سے حصوں میں لوگ بہت کم جانتے تھے۔ یہ ہندوستان کے "غیر متغیر اور غیر زمانی" رسم و رواج کی ایک مفید مثال ہے۔ اس درخت کی لکڑی، ریشے، شراب اور دوسری مصنوعات بے حد قیمت رکھتی ہیں۔ اندر کا مغز، گوشت کی طرح پکانے کے کام آتا ہے اور جب سکھالیا جائے تو اس سے بہت اچھا کھانے کا تیل نکلتا ہے جو صابن بنانے کے بھی کام آتا ہے ناریل کے بغیر اور اشیائے صرف کی اس بھاری پیداوار کے بغیر جو اس کے پورے پورے استعمال پر مبنی ہے مغربی ساحلی پٹی پر (جہاں شدید بارش اور گرم آب و ہوا کی وجہ سے یہ درخت خوب پیدا ہوتا ہے) موجودہ گنجان آبادی کا پھیلنا تو در کنار وہاں کے گھنے جنگلات کو نفع بخش طور پر صاف بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ دکن کے سیدھے ڈھلان میں جو بندرگاہیں تھے ان میں سے ہونے والی تجارت نے تجارتی قافلوں کو نسبتاً طویل زندگی عطا کر دی۔ وہ اوپر دکنی سطح تک نمک اور ناریل لے جاتے تھے اور کپڑے اور دھات کے برتنوں اور سطح مرتفع کے اناج سے مبادلہ کرتے تھے۔ کشانوں نے شمال کو 78 عیسوی سے تیسری صدی تک عظیم شہنشاہی خاندان کی حیثیت سے اپنے قبضے میں رکھا اس کے بعد رفتہ رفتہ ان کا زوال ہوتا گیا تاآنکہ چوتھی صدی

میں مشرق اور مغرب کے حملوں سے وہ پست و نابود ہو گئے۔ چونکہ ان کی حکومت ان کے وسط ایشیائی وطنی ممالک میں بھی تھی اور پنجاب اور اتر پردیش میں بھی اس لیے "اترا پتھ" کی قدیم تجارت جو ایشیا کے عین وسطی علاقے تک پھیل گئی تھی دوبارہ زندہ ہو گئی اور اس کے ساتھ ہی بدھ مذہب اور ہندوستانی ثقافت بھی وہاں تک پہنچ گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کنشک اوّل نے جو اس خاندان کا بانی تھا صرف "عظیم محافظ" سوتر میگلس یا "مہاترا تا" کے شان دار لقب کے تحت اپنے ذاتی نام کے بغیر ہی سکے جاری کیے۔ سونے کے سکّوں والا کنشک غالباً اس پہلے کنشک کا پوتا تھا۔ اس خاندان کا بانی ایک قبائلی سردار تھا جسے ویدک اور ایرانی انداز میں سرخ کوتال کے کتبوں میں معبود بنا دیا گیا ہے۔ اس کے جانشین اشوک کے شان دار طریقہ پر ہر ایک مذہب کی سرپرستی کرتے اور انھوں نے سب سے بڑے معلوم مہا استوپ بنائے۔ ان کے سکّوں پر مختلف نشان ہیں مثلاً بدھ کی تصویر۔ شو اور اس کے مقدس سانڈ کی تصویر۔ دیوی ماتا ننائی (چینی نانی، نائی) کی تصویر۔ کشان ٹکسالوں کو سکندر کی تکنیک کا علم تھا اور اسی کو انھوں نے استعمال کیا۔ اس زمانے میں روم کے شہنشاہ اس سے واقف تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسی دار الخلافے سے سکّوں کے ڈیزائن تیار کرنے والے لوگوں کی خدمات حاصل کی تھیں۔ چاندی کے سکّوں کے روز بروز زیادہ غائب ہونے سے پتہ چلتا ہے کہ شمالی تجارت میں انتہائی قیمتی سامانِ عشرت مثلاً ریشمی کپڑے، زعفران، ہیرے، شرابیں اور مرا کے استعمال کی دیگر چیزیں بڑھتی جا رہی تھیں۔ دیہاتی لوگوں کو مقامی طور پر مبادلہ سے ہی کام چلانا پڑتا تھا۔ "ارتھ شاستر" کا طریقۂ پیداوار اور دھات پر ریاست کی اجارہ داری یقیناً ترک کر دی گئی تھی۔ چنانچہ شنگ سکّے ہند یونانی تصویروں والے شاہوار سکّوں کے مقابلے میں بہت ہی معمولی اور بدشکل۔ موریہ راجاؤں کے بعد ٹھپے کے نشان والے سکوں کا زمانہ شمال میں ختم ہو چکا تھا اگرچہ پرانے سکّے نئے ڈھلے ہوئے یا ٹھپا لگے ہوئے سکّوں کے ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔ رودر دامن اور نہپان اور ان کے جانشینوں نے بہت سے چاندی کے سکّے بنائے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک متموّل شمالی سلطنت میں جہاں زیادہ تر سامان عشرت کا کاروباری مبادلہ کیا جاتا تھا اور جنوب و مغرب کے ایک نئے ابھرتے ہوئے سماج میں جہاں زیادہ ضروری اشیا کی تجارت و صنعت ہوتی تھی باہم کیا فرق تھا؟ یہ آسانی سے تصوّر نہیں کیا جا سکتا کہ شمال میں دوسری صدی کے لوہار اور ماہی گیر اتنے امیر تھے کہ وہاروں کو اہم عطیات دیتے جیسا کہ جنوب میں ان کے بہت سے ہم پیشہ لوگ کرتے تھے۔

یہ آنے والے جاگیرداری دور کے لیے ایک اور محرک تھا۔ ساتواہنوں کے عہد میں جن کی حکومت تیسری صدی
میں ختم ہوگئی۔ پراکرت ادب نے بہترین تخلیقات پیش کیں۔ بہت سی تصانیف اب گم ہوچکی ہیں ان میں
سے صرف چند مثلاً "داستانوں کا سمندر" (کتھا سرت ساگر) صرف منظوم سنسکرت کی شکل میں باقی ہیں۔
سات سو اشعار کا مجموعہ "ست سئی" جو ساتواہن راجہ ہال سے منسوب کیا جاتا ہے (لیکن جس میں بعد کے
بہت سے اضافے ہیں) نہایت حسین و دلکش ہے اگرچہ اس شاعری کی نوعیت فرسودہ و عام محاکات
کی سی ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دکن کے چھوٹے قصبات تجارت کا زیادہ تر سامان کاری گروں کی انجمنوں
کے ذریعہ تیار کرتے تھے اور ایک قسم کی شہری ثقافت کی تعمیر کر چکے تھے۔ اس روایت کی نمائندگی وتسیاین
کی تصنیف "کام سوتر" کا کردار "شہری" (ناگرک) کرتا ہے۔ یہ کتاب جو ساتواہن عہد میں یا اس کے
فوراً بعد لکھی گئی اور ایک طویل روایت کی آخری علمبردار ہے دانستہ طور پر "ارتھ شاستر" کے نمونے پر
تیار کی گئی ہے۔ لیکن اس کا موضوع علمِ ریاست نہیں بلکہ علمِ جنسیات ہے۔ جنسی زندگی کے تمام پہلوؤں
کا سائنسی انداز اور صاف گوئی کے ساتھ جائزہ لیا گیا ہے مثلاً جنسی زندگی کے سماجی پہلو۔ انفرادی پہلو۔
نفسیاتی پہلو۔ ازدواجی زندگی اور جنسی لذت کے طریقے۔ تاہم یہ کتاب نہ تو قحبہ عورتوں کے طرزِ زندگی
سے متعلق کوئی فحش نگاری کا نمونہ ہے اور نہ اس کا مقابلہ سکندریہ کے ان شہوانی رسائل سے کیا جاسکتا ہے
جن میں جنسی فعل کے گمراہ کن اور غیر فطری طریقے بیان کیے گئے ہیں۔ وہ طریقے جن کا اس زمانے میں
بحیرۂ روم کے علاقے میں بہت رواج تھا۔ "کام سوتر" میں محبت کا فن کسی طور سے بھی شاتو بریانڈ
(Chateau-Briaud 1768-1848 فرانسیسی مصنف) کی سطح پر ایک مثالی لذتِ
جنسی سے بحث نہیں کرتا لیکن اس کی عریاں شہوانیت کے باوجود اس میں ایک خاص قسم کی بے تصنع
سادگی ہے جو اس ملک اور اس دور کی ایک خصوصیت تھی۔ "ناگرک" کو جو تھوڑی مدت کے لیے
دیہاتی علاقہ میں گیا تھا یہ مشورہ دیا گیا کہ وہ اپنے دیہاتی بھائیوں کے درمیان کلب قائم کرے جن
میں لوگ باہم شائستہ گفتگو کریں۔ پاکیزہ کہانیاں سنائیں۔ حسین اداکاری، موسیقی اور گانا
رقص اور شراب سے حظ اندوز ہوں اور ان کے ساتھ ساتھ ایک مہذب طریقے سے ہر طرح کی عشق بازی
کریں۔ ساتواہن دربار کی عشقیہ زندگی کے متعلق بھی چند سرسری مثالوں میں حوالہ دیا گیا ہے ان کا
پیٹھن کا سرپرست یکش جو چوتھی صدی عیسوی سے پہلے کھنڈک کے نام سے مشہور تھا مقامی
شیو بن گیا۔ اس کی پوجا سارے مہاراشٹر میں کھنڈوبا کے ابتدائی نام سے پھیل گئی تھی جس کا مرکز
جےجوری تھا اور سب ذاتوں میں اس کے بہت پیرو تھے۔ اس کے خاص پجاری۔ مرد اور عورتیں

دونوں ہی۔ اب بھی قدیم ترین مجنونانہ قسم کی وہی پوجاپاٹ کرتے ہیں جو شروع میں ہوتی تھی۔ لیکن جیسا کہ اس طرح کے زرخیز مذہبی مسلک میں توقع کی جاسکتی ہے پوجا کی بیشتر آمدنی برہمن پروہت اڑائے جاتے ہیں۔

مشرقی ساحل اور آخری جنوبی حصہ بھی ساتواہنوں کے عہد میں بہت ترقی پذیر ہوا اگرچہ آخرالذکر علاقہ کبھی ان کے زیرِ حکومت نہیں رہا۔ دریائے کرشنا کے جنوبی کنارے پر ناگارجن کونڈا اور کانچی میں بدھ دھرم کے جو عظیم مرکز تھے ان کی بنیاد دوسری صدی سے پہلے رکھی گئی تھی۔ دونوں میں وہی طریقِ عمل جاری تھا جو دوسری جگہوں پر بھی اس زمانے میں تھا یعنی اندرونی اور بیرونی تجارت کا سلسلہ اور بڑے بڑے خانقاہی کے زیرِ تحریک شہری ترقی جو کہ سرمایہ جمع بھی کرتے تھے اور مہیا بھی کرتے تھے۔

پیشہ ور مورخین کے لیے، جنوبی شاہی خاندانوں کی فہرست تحقیق کا بڑا دل خوش کن مواد فراہم کرتی ہے اکشوکو، پلو، بان، کدمب، چیدس، کلچُرس، چالکیہ، کول، پانڈیہ، چیر اور دیگر خاندانوں کے بہت سے حکمرانوں پر مشتمل یہ فہرست بہت اچھی مگر عموماً بے معنی ہے۔ ان کی تفصیلات عہدِ وسطیٰ کی ہندوستانی تاریخ کی کتابوں میں مطالعہ کی جاسکتی ہیں جو عام طور پر باہمی ثقافتی اثر پذیری کے نکتہ کو نظر انداز کر جاتی ہیں۔ برہمنوں کی "اعلاتر" ثقافت قبائلیوں پر بجبر مسلط کر دی گئی یا انھوں نے خود ہی اس کو اختیار کر لیا اور دوسری طرف اس کے جواب میں برہمنوں نے قبائلی عقائد کے قدیم عناصر کو اپنے اندر جذب کر لیا۔

آخری ساتواہن راجاؤں اور پہلے گپت راجاؤں (چوتھی صدی عیسوی) کے درمیان ایک ایسا وقفہ آتا ہے جس میں چھوٹے چھوٹے حملے ہوئے اور قدیم قبائلی سرداروں نے بادشاہی حاصل کرنے کے لیے قسمت آزمائی کی۔ ان میں سے آخری لوگ گنگا کے میدان کے اور اس ویران علاقے کے کئی ناگ سردار تھے جو دکن کی طرف ہندوستان کے وسط تک پھیلا ہوا تھا۔ کچھ بھیلوں نے اس طرح کی کوشش کی لیکن جین آچاریہ کالک نے جس کی بہن کی عصمت دری گردبھیل راجہ نے کی تھی۔ شکوں کو مدد کے لیے بلا لیا جنھوں تقریباً 57 ق۔م میں ان بھیلوں کا قتلِ عام کر ڈالا۔ ملک کے بیشتر حصے میں چھوٹی چھوٹی سلطنتیں اٹھ کھڑی ہوئی تھیں جو ایک دوسرے سے مستقلاً برسرِ پیکار رہتی تھیں اگرچہ ابھی ملک کی بہت سی زمین ترقی کی محتاج تھی اور جنگل بھی بہت تھے اس عام بدامنی کے ملک میں سماج غالب طور پر زرعی ہی رہا۔

پہلے دو گپت راجہ شری گپت اور گھٹوت کچ محض نام ہی ہیں جن کا علم صرف اس طرح ہو سکا ہے کہ خاندان کے اصل بانی اور گھٹوت کچ کے بیٹے چندر گپت اول (325 - 320 عیسوی) نے احتراماً ان کا تذکرہ کیا ہے۔ خاندان کے باقی راجاؤں کے ناموں کا جزوِ آخر "گپت" ہے اور اسی لیے انھیں "گپت راجے" کہا جاتا ہے۔ یہ خاندان اس بات کا دعوا نہیں کر سکتا تھا کہ اس کے آبا و اجداد معزز قسم کے تھے یا یہ کہ وہ کسی اعلا قبائلی نسل سے تعلق رکھتا تھا۔ ہر راجہ بہت سے فالتو القاب بھی اختیار کر لیتا تھا جس سے مورخ کا کام اور پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ لچھوی خاندان کی کمار دیوی کے ساتھ چندر گپت اوّل کی شادی ایک ایسے خاندان کو قابلِ تسلیم بنانے کی طرف ایک بڑا قدم تھا جس کی موریہ لوگوں کی طرح کوئی نسلی بنیاد نہیں تھی اور جس کی شروعات ہمیشہ تاریکی میں رہی۔ اس راجہ اور رانی کے مشترک نام کے سکّے بنائے گئے لیکن ان دونوں کا بیٹا اپنے مادری شجرہ پر فخر و مباہات کرنے سے نہیں چوکتا۔ جہاں تک قیاس کیا جا سکتا ہے، چندر گپت اول نے اس نئے خاندان کی گرفت کو کوسل پر اور مگدھ کے ایک حصّے پر مضبوط کر لیا۔ آخری فتح یابی اس کے لڑکے سمدر گپت کے زمانے (375 - 335 عیسوی) میں ہوئی جو سارے ملک کو تسخیر کرنے کا دعوا کرتا ہے۔ اس کا قصیدہ مدحیہ (بعد المرگ) اشوک کے ایک استمبھ (کھمبے) پر کندہ ہے جسے کوسمبی سے الہ آباد کے قلعے میں منتقل کیا گیا ہے اس قصیدہ کی زبان۔ اسلوبِ بیان اور نفسِ مضمون موریہ اعظم کے سادہ الفاظ کے مقابلہ میں جو قریب ہی کندہ ہیں ایک زبردست تضاد پیش کرتا ہے۔ یہ مدح ("پرشستی") جو دقیق سنسکرت میں مرصع و مسجع طویل لفظی مرکبات سے لبریز ہے محض فتح مندیوں کا ایک اعلان ہے۔ راجہ کے بعد راجہ کا نام دیا گیا ہے جس کو یا تو مٹا دیا گیا یا شکست دی گئی یا اس نے دوستی کی التجا کی۔ اشوک کے زمانے میں کوئی اور قابلِ ذکر ہندوستانی حکمراں نہیں تھے جن کو راجہ کہا جا سکتا، یہ نئی چھوٹی پرانی، اور زوال پذیر سلطنتیں سمدر گپت کے ہاتھوں ختم ہو گئیں جس کے معنی تھے ملک کا امن و امان اور خوشحالی۔ ان بے شمار شکست خوردہ چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کی جو دولت مالِ غنیمت کے طور پر جمع ہوئی اس کی مدد سے ایک پر تکلف و شائستہ دربار اور ایک طاقت ور فوج کو ایک طویل مدت تک قائم رکھا جا سکا لیکن ٹیکس پھر بھی بہت کم رہے جیسا کہ چینی یاتریوں نے بھی بیان کیا ہے اور ان گپت راجاؤں کے تانبہ کے پتر والے فرمانوں سے بھی تصدیق ہوتی ہے۔ لیکن فتح مندیوں کی اس طویل فہرست میں ایک اہم و معنی خیز فوجی کارنامہ نظر انداز ہو گیا ہے۔ سمدر گپت نے خاص آریہ ورت کے نو ناگ راجاؤں کو ختم کر ڈالا اور "جنگل کے تمام قبائلی راجاؤں کو اپنا غلام بنا لیا۔"

جنگل کے راجے اتنے اہم نہیں کہ ناگ حکمرانوں کی طرح ان کا الگ الگ نام لیا جائے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ وہ اسی منظر کی ایک ابتدائی منزل کی حیثیت رکھتے تھے۔ جنگلات کے اندر چھوٹے پیمانے پر زراعت کے داخل ہو جانے سے یہ لاتعداد جنگلی سردار طاقت ور ہو گئے اور زیادہ پرانی نوآبادیوں پر چھاپے مارنے لگے۔ یہ چھاپے جدا جدا طور پر تو معمولی پیمانے کے تھے۔ لیکن نقصانات کی مقدار کو دیکھتے ہوئے یہ مجموعی طور پر ایک عظیم فتنہ تھے۔ پر امن غذائی پیداوار کی راہ میں اس آخری رکاوٹ کو سمدر گپت نے وادیِ گنگا کے وسطی علاقہ سے صاف کر دیا۔ مختلف قسم کے جنگلی قبیلے جو قرابت داری اور غذائی پیداوار کی سمت بڑھ چکے تھے وہ حاشیائی علاقوں یعنی نیپال، آسام اور وسطِ ہند کے جنگلوں میں رہے۔ یہ کام چھٹی صدی کے مگدھ نے شروع کیا تھا۔ زمین صاف کرنے کی شکل میں اس کو ارتھ شاستر کی ریاست نے آگے بڑھایا۔ اشوک کے مذہبی پیغامبروں اور مبلغوں نے جو آٹوک سرداروں کے پاس بھیجے گئے تھے اس کام کو نامکمل چھوڑ دیا۔ اس طرح اب چوتھی صدی کے آخر میں وہی تحریک طاقت کے ذریعہ مکمل کر دی گئی۔ آٹوکوں کا مسئلہ گپت راجاؤں کے بعد نظر انداز کیا جا سکتا تھا۔

چندر گپت دوم (379 - 314 عیسوی نے جس کا لقب وکرمادیتہ تھا اور جو بہت سی داستانوں کا موضوع ہے) ایک ناگ شہزادی کبیر ناگا سے شادی کی۔ یہ اس کی دوسری رانیوں کے علاوہ تھی جن میں اس کی بیوہ بھاوج دھروو سوامنی بھی شامل تھی جس کو اس نے ایک رومانوی انداز میں بچایا اور حاصل کیا تھا۔ یہی وہ راجہ تھا جس کے عہد میں فاہیان ہندوستان آیا اور اس نے دیکھا کہ یہ ملک مکمل طور پر پر امن اور ناقابلِ بیان حد تک خوش حال تھا۔ کبیر ناگا اور چندر گپت ثانی کی لڑکی دکن کے واکاٹک راجہ سے بیاہی گئی اور اس نے اپنے لڑکے کی نابالغی کے دوران قائم مقام ملکہ کی حیثیت سے حکومت کی۔ اس طرح ہندوستان کا بیشتر حصہ اور نئے فتح کیے ہوئے علاقے جو آسام، افغانستان اور ممکن ہے وسطِ ایشیا تک جاتے تھے اس وقت یا تو گپت سلطنت کے حصے تھے یا اس کے دائرۂ اثر میں تھے اور بنگال کا راستہ پہلی بار کھلا تھا۔ پٹنہ اب بھی ایک خاصہ بڑا شہر تھا اگرچہ اشوک کا محل کھنڈروں میں بدل چکا تھا۔

(انحطاط کا عمل اتنا لمبا اور بتدریج تھا کہ موجودہ قسم کی تصنیف کو ہرش کے بعد کسی تاریخ پر بھی ختم کیا جا سکتا تھا۔ ہرش کی سلطنت وہ آخری بڑی سلطنت تھی جس کا انتظام شخصی طور پر اور اوپر سے نیچے دیہات تک کسی جاگیردارانہ بنیاد کے بغیر ہی کیا گیا۔ محمد ابن القاسم کی قیادت میں مسلمانوں کا پہلا حملہ (712ء) ملتان تک جا پہنچا اور پھر پیچھے ہٹ گیا۔ لیکن عربوں نے

جلد ہی سندھ پر مستقل قبضہ کرلیا جو مکران کے ساحل کے ساتھ ساتھ ان کی پیش قدمی سے مربوط ہوگیا۔ اور اس طرح وادیٔ سندھ کا قدیم تجارتی راستہ دوبارہ کھل گیا۔ بہترین جہازران اور اپنے عہد کے انتہائی حوصلہ مند تاجر ہونے کی وجہ سے بہت سے مسلمان ہندو راجاؤں کے ماتحت حاکم بندرگاہ یا اسی کے مساوی سرکاری عہدے پر مامور تھے۔ چنانچہ گوا، سنجان اور مغربی ساحل کے دوسرے مقامات پر ایسا ہی تھا۔ ان کی تجارتی نوآبادیاں پیغمبر اسلام کی وفات کے بعد ایک سو سال کے اندر اندر کینٹین تک پھیل گئی تھیں اور انھوں نے اپنے مذہبی حقوق کی پوری حفاظت مقامی حکمرانوں سے کرالی تھی حالانکہ وہ اس حسنِ سلوک کے جواب میں خود ایسا ہی حسن سلوک کرنے کا مستقبل میں کوئی ارادہ نہیں رکھتے تھے۔ محمود غزنوی سے جو سنگین حملے شروع ہوئے ان کا بڑا بہانہ بت شکنی تھا۔ حملوں کے ایک سلسلے میں جو 1025 عیسوی تک قائم رہے اس نے شمال کے بہترین مندروں کو لوٹا اور برباد کیا جن میں متھرا اور بنارس کے مندر اور کاٹھیاواڑ کا ناقابلِ یقین حد تک دولت مند مندر سومناتھ بھی شامل ہے اس کے بعد دوسرے حملہ آوروں کے لیے بھی مالِ غنیمت ایک زبردست کشش ثابت ہوا اور بہت سے عرب عالموں نے جن میں کوئی البیرونی (1031ء) سے بڑا نہیں تھا ہندوستان کے جو واضح و مفصل حالات تحریر کیے تھے وہ ان حملہ آوروں کے لیے ایک بہترین رہبر نامہ ثابت ہوئے۔ شمال پر مستقل قبضے کا دور محمد غوری کی فتوحات سے شروع ہوا جس کی فوجوں نے شمال کے دونوں عظیم دریاؤں کی وادیوں کو 1205 عیسوی تک روند ڈالا۔ دہلی کی فوجی اہمیت کے مرکز سے ملک کا انتظام کرنے کے لیے جو کارکن وہ اپنے پیچھے چھوڑ گیا تھا وہ جلد ہی خود مختار ہو گئے اور انھوں نے خود اپنے مسلم شاہی خاندان قائم کرلیے جن کا آغاز شہنشاہ کے غلاموں کی حیثیت سے ہوا لیکن قابل ترین غلام سپہ سالاروں کو تخت نشین ہونے کا موقع دیا گیا۔ دکن کی لوٹ مار تقریباً ایک سو سال بعد علاؤالدین خلجی سے شروع ہوئی جسے اس کے سپہ سالار ملک کافور نے 1312 عیسوی تک مکمل کردیا۔ ایک نائب السلطنت، نظام الملک دکن میں رہا لیکن اس کے بعد پھر مسلم سلطنتیں صوبائی حکومتوں میں بٹ گئیں جن کا اپنا جداگانہ جاگیردارانہ نظم و نسق تھا۔

یہ "ارتھ شاستر" قسم کی سلطنت نہیں تھی اور نہ ہی اشوک کی طرح مذہب سے کوئی خاص مدد لینے کی ضرورت تھی۔ مذاہب پہلے ہی سے ایک بڑی جمعیت میں زندہ تھے۔ گپت راجاؤں نے ایک معمول کے طور پر ان سب کی کفالت کی۔ کتبوں کے لیے آخری طور پر سنسکرت زبان اختیار

کر لینے سے اس امر کی نشان دہی ہوتی ہے کہ ایک وسیع اور کافی ترقی یافتہ اعلا طبقہ موجود تھا جو برہمن پروہتوں سے متحد تھا مگر بدھ دھرم کے ماننے والوں سے بھی ان کے بہترین تعلقات تھے۔ لیکن سب سے زیادہ معنی خیز و اہم تحریک، جو بہ یک وقت گپت خاندان کی ابتدائی ترقی اور انجام کار تنزل کا موجب ہوئی وہ گاؤں کی سطح پر تھی۔ اوّل تو یہ کہ امن و امان کے استحکام اور جنگلی سرداروں کی تسخیر کے باعث دیہی آبادکاری میں یک لخت اضافہ رونما ہوا اور اس مرتبہ اس میں شخصی کاروبار والے لوگ شامل تھے۔ تاجروں کو بڑھتی ہوئی پیداوار سے منافع ہوا۔ اور راجہ کو بڑھتے ہوئے مالیانے سے۔ لیکن شہر اور قصبے ضروری دیہی اشیا کی نئی مانگ کو پورا نہ کر سکے۔ ریشمی کپڑا بننے والوں سے لے کر تیلیوں تک پیشہ وروں کی انجمنیں اب بھی پھل پھول رہی تھیں لیکن گاؤں کی تمام ضروریات کو اپنے منافع کے ساتھ مستقل طور پر پورا کرتے رہنا ان انجمنوں کے لیے ناممکن تھا۔ کسی بھی بڑے پیمانے کے مرکزی پیداواری نظام میں حمل و نقل کا مسئلہ ناقابلِ حل ہوتا ہے۔ چاندی کے سکّے کی بڑھتی ہوئی کمی کا ذکر پہلے ہی کیا جا چکا ہے۔ اشیائے صرف کے بازار کا یہ سب سے بڑا سہارا اب ضروری نہیں تھا۔ اس کے ساتھ ہی سونے کے سکّے یہ ظاہر کرتے ہیں کہ سامانِ عشرت کی تجارت اب بھی فروغ پر تھی۔ گپت عہد کے چاندی کے سکّوں کے کوئی بڑے ذخیرے نہیں ملے۔ محض چند نمونے ملے ہیں۔ اشوک نے چاندی کے سکّوں کے سلسلے میں افراطِ زر سے کام چلا لیا تھا۔ شکوں اور ساتواہنوں نے چاندی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں سے اور موخر الذکر نے تو بعض اوقات جست اور ایک سستے دھات کے مرکب سے کام چلایا تھا۔ لیکن بدیہی طور پر سکّے کی مجموعی تعداد جو گردش میں تھی وہ اتنے مال کی پیداوار کے لیے کافی نہیں تھی جو بڑھتی ہوئی آبادی اور نئی دیہاتی بستیوں کے اضافے کے متناسب ہو جیسا کہ مثال کے طور پر ہم ارتھ شاستر کی معیشت سے امید کر سکتے تھے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ملازموں کو مقررہ قطعات زمین کی آمدنی سے تنخواہ دی جاتی تھی اگرچہ ابھی تک اس نے موروثی جاگیردارانہ عطیات کی شکل اختیار نہیں کی تھی۔ سرکاری کاموں کے لیے لوگوں سے جبریہ کام لیا جاتا تھا لیکن اس کی اجرت دی جاتی تھی اور جیسا کہ خاص جاگیرداری نظام میں ہوتا ہے مفلس ترین طبقوں سے ٹیکسوں کے بدل کے طور پر مشقت نہیں لی جاتی تھی۔ اس طریقِ کار میں جاگیرداری کے بیج تو موجود تھے لیکن چھٹی صدی کے آخر تک جاگیرداری کا دور نہیں آیا۔ بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مال کی پیداوار کے بغیر اور کم سے کم نقدادائی سے زیادہ کچھ بھی خرچ کیے بغیر گاؤں کو خودکفیل بنانے کا انتظام کیا جائے۔

یہ مسئلہ دیہی کاریگروں کے نظام سے حاصل ہوا ہر ایک گاؤں خواہ چھوٹا ہو یا بڑا خود اپنا

لوہار، بڑھئی، کمہار، پروہت، مردہ جانوروں کی کھال کھینچنے والا، چرواہا، کمانے والا، نائی وغیرہ رکھتا تھا۔ بعد میں ان دیہی کارگیروں (نارو۔ کارو) کی تعداد بارہ مقرر کر دی گئی۔ ان میں سے ہر ایک کو ایک قطعۂ زمین دے دیا جاتا تھا جس میں وہ خود اپنے فالتو وقت میں یا اپنے گھر کے دوسرے افراد کی محنت سے کاشت کرتا تھا۔ اس کے علاوہ ہر ایک کو ہر کاشتکار کنبے (گرہستھن) سے فصل کا تھوڑا سا حصہ (مراعی میں "بلوتم") بھی ملتا تھا۔ اس زمانے کا گاؤں اپنی زمین اور اندرونی معاملات کا انتظام بذات خود اپنی "سبھا" کونسل کے ذریعے کرتا تھا۔ ابھی بہت سی بے آباد ویران زمین پڑی تھی جسے کسی کو مستقل طور پر دینے کے لیے راجہ کی یا بعد میں جاگیرداروں اور امرا کی منظوری کی ضرورت تھی۔ اس طرح دیہی کارگیر دیہی نظام کا ایک ضروری جز و تھے نہ کہ ایسے لوگ جو ادھر ادھر آزادی کے ساتھ اپنی خدمات پیش کرتے پھریں۔ اس کے ساتھ ہی اگر ان کے پیشہ ورانہ کاموں کی اجرت کافی نہیں ہوتی تھی تو ان کو ہمیشہ یہ اختیار ہوتا تھا کہ از خود کاشت کاروں کی حیثیت سے کام شروع کر دیں جس کی وجہ سے کاری گروں کی ضروریات اور روایتاً مقرر شدہ شرحِ اُجرت میں ایک اچھا خاصا توازن رہتا تھا۔ مالکانِ زمین اور کاشتکاران کی خاص مقامی/ دیہی ذیلی ذات کا کوئی آدمی کاری گر نہیں بن سکتا تھا۔ باقی بہت سی مختلف ذاتوں کے لوگ کاری گروں میں شامل ہوتے تھے اور اس اختلاف کے باوجود یہ لوگ حیرت انگیز طور پر ایک گروہ کی حیثیت سے باہم متحد رہتے تھے۔ ان کے فرائض رواجاً مقرر ہو گئے تھے مثلاً ہلوں، کلہاڑیوں اور کھودنے کے اوزاروں کا بنانا اور ان کی مرمت کرنا۔ ایک سال میں ایک کنبے کو مقررہ تعداد میں برتن بہم پہنچانا وغیرہ۔ زائد کام کے لیے یا تو مزید اناج دیا جاتا تھا یا شادی، جلوس، میت کی رسوم اور اسی طرح کی تقریبات جن سے یہ زائد کام متعلق ہوتا تھا ان کو ضیافت پر خصوصیت سے بلایا جاتا تھا۔ گاؤں کی جماعت اس کے بعد بلا شرکت غیرے ایک ٹھوس زندہ رہنے والی اکائی بن گئی۔ مسلم جاگیرداری کے بدترین دنوں میں بھی گاؤں اپنی آخری بے جگر تدبیر یعنی اجتماعی فرار کے ذریعہ اپنی حفاظت کر سکا۔ اس سے یقیناً یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں آباد ہونے کے لیے کہیں اور نئی زمین مل جاتی تھی اور اس لیے آج کل یہ طریقہ ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ حفاظت کا دوسرا ذریعہ ذات پات کا نظام تھا جس کی وجہ سے دوسرے دیہات میں اسی ذات کے دوسرے لوگ اپنے ساتھیوں کو مصیبت میں مدد دینا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ دیہی زندگی نے ذات پات کے بدترین پہلوؤں کو ابھارا لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس میں تلافی کرنے والا یہ مذکورہ عنصر بھی موجود تھا جس نے ذات پات کے سلسلے کو قائم رکھا۔

یہ بات تو ظاہر ہے کہ جیسے ہی اس قسم کی دیہی پیداوار نے عام رواج کی شکل اختیار کی پیشہ ور انجمنوں کا ٹوٹ جانا لازمی تھا۔ دیہی بڑھئی وغیرہ کے لیے قطعات اراضی کا تذکرہ سب سے پہلے گپت شاہی فرمانوں میں آتا ہے۔ اس لیے گپت عہد دہن دو دھاری چیز تھی۔ فوری طور پر سب کے لیے فائدہ مند۔ لیکن انجام کار ایک طاقت ور اور مہذب سماج کی ترقی کے لیے مہلک۔ اس کے بعد گاؤں کی تنگ نظری اور الگ تھلگ زندگی میں ذرا سا بھی فرق پیدا نہ ہو سکا۔ کسان سلطنتوں کی تباہی کو بڑے اطمینان سے دیکھتا رہتا اور اپنی ساری توجہ اپنے زمین کے ٹکڑے پر مرکوز رکھتا جس کی قابل رحم حالت روز بروز بڑھ رہی تھی۔ بے مایہ قافلے والے جو نمک اور دھاتیں مبادلے کے لیے لاتے ان کی حیثیت بیرونی دنیا کے ساتھ اتنے بڑے لین دین کی کبھی نہیں ہوتی تھی جو گاؤں کی ثقافت کی سطح بلند کرنے کے لیے کافی ہو۔ صرف گاہ گاہ کوئی میلہ یا زائرین کی آمد ہی ایک خفیف حد تک گاؤں کی اس الگ تھلگ حالت میں کمی پیدا کر دیتی تھی۔ شہر تیزی کے ساتھ انحطاط پذیر ہو گئے۔ پٹنہ 600 عیسوی تک ایک گاؤں بن کر رہ گیا۔ شاہی دربار اور قیام گاہ کی نوعیت ایک چلتی پھرتی راجدھانی کی سی ہو گئی۔

ان تبدیلیوں کا عکس عہد وسطیٰ کے مندروں کی تعمیر پر نمایاں ہوا اور وہ اس طرح کہ سنگ تراشی نیز تعمیر کے متعدد قوی و موثر مسلک پیدا ہو گئے۔ یہ یادگاریں عام طور پر سیاسی طاقت کے مقامی مرکزوں پر تعمیر ہوئیں۔ ان میں ایک طرف درباری جاہ طلبی کی جھلک نمایاں ہے تو دوسری طرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندو مذہب کی بنیاد پوجا پاٹھ کے ان طریقوں پر تھی جو عوام میں مقبول تھے۔ زیادہ بڑے مندروں کو زمین کے شاہی عطیات۔ پوجا کرنے والوں کے چڑھاوے، تعویذ گنڈوں اور مراعات کی فروخت، گناہوں کی معافی کی فیس، اور اجداد کی روحوں کو شانتی دینے کی رسوم سے بڑی آمدنی ہوتی تھی۔ ان میں بدترین تو وہ زبردست آمدنی تھی جو مندر کی رقاصہ لڑکیوں کی جسم فروشی سے حاصل ہوتی تھی۔ اس نقد سرمایہ کا بیشتر حصہ بیش قیمت مورتیوں یا دیوتاؤں کے جواہرات کی شکل میں پھنسا کر معطل کر دیا جاتا یا پھر پجاری اور ان کے حاشیہ بردار اپنی جیب میں ڈال لیتے تھے (ان طفیلیوں میں کچھ ایسے ساہوکار اور سوداگر ہوتے تھے جو مندر کے سرمایہ کو اپنی تحویل میں رکھتے تھے اور اس کے حساب کتاب کے سلسلے میں عوام کے سامنے جوابدہ نہیں ہوتے تھے۔) مندر کی عمارتوں کو اکثر انحطاط کا شکار ہونے دیا جاتا تھا۔ کوئی ہندو مندر علمی مرکز کی حیثیت سے ایک بدھ وہار کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا۔ یہ ہو سکتا تھا کہ جاگیردارانہ

دربار کسی خاص فراخ دل حکومت کے زمانے میں ملک بھر سے بڑے بڑے عالموں کو کھینچ لائے لیکن یہ بات ناقابلِ یقین تھی اور نہ اس میں استحکام و تسلسل تھا۔ اہلِ علم و کمال کا یہ اجتماع اپنے سرپرست کی موت کے ساتھ ہی غائب ہو جاتا تھا جیسا کہ مثال کے طور پر دھارا کے راجہ بھوج یا قنوج کے راجہ ہرش کے معاملہ میں ہوا۔ بنارس جیسے مقدس مقامات پر چند افراد ہی ایسے ہوتے تھے جن کا کسی محل یا دربار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا تھا اور جن میں سے ہر ایک شخص ہندوستان کے ذہنی ورثہ کو زندہ رکھنے کے لیے ایک مٹھی بھر مفلس مگر ذہین لوگوں کو اپنی شاگردی میں لے لیتا تھا۔ گاؤں کا ایک اوسط درجے کا برہمن شاذ ہی کوئی علم حاصل کرنے کے لیے کہیں باہر جاتا تھا حالاں کہ اس کو وہی حقوق مراعات اور استثنیات حاصل تھیں جو اس کے اوّلین اجداد کا حصّہ تھیں۔ کچھ دیہات تو برہمن سے بالکل چھٹکارا ہی حاصل کر لیتے تھے کیونکہ گاؤں کی پوجا پاٹھ کی رسوم غیر برہمن "گرو" پروہت برہمنوں کی ہی اجرت پر کرا دیتے تھے۔ بعض اوقات بہت سی نیچی ذاتوں کی پوجا کی رسمیں وہ لوگ ادا کر دیتے تھے جو برہمن نہیں تھے۔ لیکن پترا دیکھنا، رسوم کی ادائیگی کے لیے قمری تاریخیں پہلے سے متعین کرنا وغیرہ ایسے کام تھے جن کے لیے تھوڑی بہت خواندگی کی ضرورت ہوتی تھی۔ جو ایک تربیت یافتہ برہمن کے سوا کسی کو حاصل نہ تھی۔

اوّل اوّل گاؤں میں غذا پیدا کرنے والی تمام زمین مشترک تھی۔ آباد ہونے والوں کو زمین کے ٹکڑے ان کی ضرورت اور ان کے کنبے کی افرادی قوت کی نسبت سے گاؤں کی سبھا کے فیصلے کے مطابق دیے جاتے۔ اس منزل پر زمین بذاتِ خود ایک انفرادی جائداد کی حیثیت سے کوئی قیمت نہیں رکھتی تھی۔ زمین کی نقد فروخت بہت شاذ تھی اور جب کبھی ایسا ہوتا تھا جیسے کہ ناسک کے مقام پر ہوا جہاں اشوودت نے ایک کھیت کو بدھ وہار کی طرف منتقل کرنے کے لیے ایک برہمن کو 4 000 چاندی کے سکے دیے تو اس کا یہ مطلب ہے کہ قرب و جوار میں بڑی منافع بخش تجارت ہوتی تھی چونکہ آبادکاروں کی اصل بڑی جمعیت عموماً ایک یا دو "سجات" رشتہ دارانہ جماعتوں کا مرکب ہوتی تھی اس لیے جمعیت کی رکنیت اور زمین کی میعادِ ملکیت کا چولی دامن کا ساتھ تھا —— برادری سے اخراج کے یہ معنی تھے کہ اس کے ساتھ ہی آدمی کی ذات اور گاؤں میں اور زمین کاشت کرنے کا حق بھی جاتا رہتا تھا اور اس لیے اس کا مطلب تھا جلاوطنی۔ یہ وہ تقریباً سخت ترین سزا تھی جو گاؤں اپنے باغی و منحرف اراکین کو دے سکتا تھا۔ تمام مسلّح طاقت شاہی افسروں کے ہاتھ میں تھی یا بعدہٗ مقامی امرا کے ہاتھ میں۔ گاؤں کے پاس بہت ہی کم طاقت تھی (حالانکہ اس پر یہ لازم تھا کہ

اگر اس کے حدود کے اندر ڈکیتی کی وجہ سے کسی اجنبی کو نقصان اٹھانا پڑے تو اس کو معاوضہ دیا جائے گا
جہاں جہاں شاہی عطیات دیے جاتے تھے وہاں متعلقہ شاہی فرمانوں میں ایک خصوصی حق و رعایت
کے طور پر یہ الفاظ وضاحت سے درج کیے جاتے کہ "کوئی شاہی عہدے دار اس علاقہ میں داخل ہونا
تو درکنار اس کی طرف انگلی بھی نہیں اٹھائے گا"۔ یہ ایک اعلاترین نعمت تھی گاؤں کے لوگوں کے لیے
اور شاہی لگان کے معافی داروں کے لیے۔ حالات جاگیرداری کی طرف بڑھے تو افسروں نے خود ہی نئے
القاب اختیار کر لیے مثلاً "سامنت" (جس کے ابتدائی معنی ہمسایہ یا ہمسایہ راجہ کے تھے اور اب
اس کے معنی "جاگیردار" (امیر) کے بھی ہو گئے)۔ "ٹھاکر"۔ "رانک" "راؤتا" وغیرہ وغیرہ۔ مقامی طور پر
ان ناموں کی غیر محدود مختلف شکلیں تھیں لیکن اصل مفہوم ایک ہی تھا۔ امرا کا خاص کام جس پر پرانی رسوم
کو محفوظ رکھنے کی کوشش کا پردہ پڑا ہوا تھا صرف یہ تھا کہ جنس کی شکل میں مالیانہ وصول کریں اور
اسی کا ایک حصہ نقد کی شکل میں ریاست (راجہ) کو ادا کریں۔ اس کے علاوہ امیر یا جاگیردار کا یہ بھی فرض
سمجھا جاتا تھا کہ بوقت ضرورت باقاعدہ فوج میں کام کرے اور اپنے ساتھ ایک مقررہ تعداد مسلح سپاہیوں
کی بھی لائے جن میں سوار بھی شامل ہوں اور ان سب کو وہ خود اپنے خرچ پر اسلحہ و سامان سے لیس کرے
ایسے حالات میں ناگزیر طور پر راجہ یا جاگیردار کو یہ اختیار حاصل ہو گیا کہ مقررہ رقم لے کر ویران زمین کسی
کو بھی دے سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ بعض اوقات گاؤں میں دیہی کاشتکاروں کے دو طبقے پیدا
ہو جاتے تھے۔ ایک تو وہ پرانے مستقل آباد کار جو باقاعدہ ٹیکس دیتے تھے خواہ وہ زمین پر کاشت
کریں یا نہ کریں اور دوسرے وہ بعد میں آنے والے جو اپنے نام پر مقررہ کھیتوں میں کام تو کر سکتے
تھے لیکن انھیں گاؤں کی کونسل میں ووٹ دینے کا حق نہیں تھا اور اصل پیداوار کا صرف ایک ہی
حصہ دیتے تھے۔ مختلف چیزیں مثلاً دریائی راستے۔ نہریں وغیرہ بنا کر جو کہ ایک واحد گاؤں کی
مقدرت سے باہر تھیں ایک جاگیردار زمین کی قیمت بڑھا سکتا تھا جس کے بعد لازمی طور پر متعلقہ
دیہات کو زیادہ ٹیکس دینا پڑتا تھا آخر میں یہ صورت حال ہو گئی کہ وابستگانِ دولت کے ایک
خاص طبقے کو گاؤں کے اندر ہی کھیت اس شرط پر دیے جانے لگے کہ کھیت کا مالک بذات خود یا
اس کا وارث فوجی خدمات ادا کرے۔ یہی جاگیرداریت تھی اپنی آخری مکمل شکل میں۔ تاجر
اور ان کے سرمایہ کاری کے تحت تیار ہونے والی مصنوعات چند خاص مرکزوں اور بندرگاہی شہروں
میں مرکوز تھیں۔ غائب شدہ پیشہ ور انجمنوں کی جگہ بوقت ضرورت کچھ اور ڈھیلی ڈھالی قسم کی
"گوشتی" "سبھائیں محدود مقصد کے لیے بن جاتی تھیں مثلاً کوئی مندر تعمیر کرنا جس کے لیے ایک ہی

"گوشٹی" میں مختلف لوگ یعنی امیر، تاجر، کسان اور دیو داسی شامل ہو سکتی تھی۔ تاجروں کی انجمنیں باہمی تجارتی مقابلہ پر قابو رکھتی تھیں اور ان کو راجہ سے خاص فرمان ملتے تھے جو انھیں اور ان کے دست کاروں کو اس بات کی ضمانت دیتے تھے کہ وہ جاگیر داروں اور چھوٹے سرکاری ملازموں کی دخل اندازی سے مامون رہیں گے۔

7-4 سنسکرت ادب اور ڈراما

ثقافت کے متعلق اس کے رسمی معنی میں کچھ کہنا باقی ہے۔ ہندوستانی موسیقی کے باب میں کچھ لکھنا بڑا مشکل ہے جو قدیم ترین زمانے سے ایک مسلسل روایت رکھتی ہے لیکن اس کے پاس اپنی کوئی قابلِ اعتماد تاریخ موجود نہیں۔ یہ ہمیشہ سے ہی ایک ایسی موسیقی رہی ہے جو صرف خلوت کے لیے اور لطیف ترین ذوق رکھنے والوں کے لیے مخصوص ہے اور جس میں سات کے آٹھ پردوں کو بائیس سُروں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ہندوستانی موسیقی متعدد راگ راگنیاں رکھتی ہے جن میں سُروں کو آہنگ اور تال کے لحاظ سے بڑی نازک ترتیب دی گئی ہے لیکن مغربی نغموں کی طرح اس میں نہ تو لحن کا زور اور جذباتی تغیر ہے، نہ ہم آہنگ سُروں کا میل ہے اور نہ راگ راگنی کے جوڑ ہیں۔ اگرچہ سمدر گپت اپنے بعض سکوں پر بنی ہوئی تصویر میں ایک بربط (وینا) لیے ہوئے نظر آتا ہے تاہم چوتھی صدی کے راگ راگنیوں کے متعلق کچھ بھی معلوم نہیں۔ البتہ بانسری بجانا شبرو قوم کے جنگلی باشندوں کا خاص فن تھا اور غالباً ان لوگوں نے ہی بانسری کو ایجاد کیا تھا۔ دیوتاؤں کے سامنے، یا بڑے تہواروں کے موقع پر اور بعض اوقات شادیوں اور دوسری خاندانی رسوم کے موقعوں پر پیشہ ور ماہروں کے رقص قبائلیوں کی ہی تقلید تھے جیسا کہ گونڈ علاقے میں گونڈ حل (قبائلی رقص کی ایک قسم) کے متعلق دیکھا گیا ہے۔ بصری فنون کے لیے جن کی خوبیوں کو زیادہ آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے ایک بڑی تعداد میں مثالوں کی ضرورت ہے۔ سنگ تراشی اور فنِ عمارت کے متعلق جو کافی آثریاتی تحقیقات اب تک ہوئی ہیں وہ بہت ہی ناقص ہیں۔ تباہ کُن آب و ہوا، غارت گری اور لاپرواہی نے بہت سی مصوری کو نیست و نابود کر دیا ہے۔ یہ فنون مذہب یا درباری شکوہ کے بعد ثانوی حیثیت رکھتے تھے۔ فن کار دست کاروں کی واجب عزت ہوتی تھی لیکن کسی ہندوستانی فن کار کو فیدیئاس (ایک یونانی بت تراش پانچویں صدی ق۔ م مشہور) مائیکل اینجلو (اٹلی کا ایک مشہور مصور، معمار اور شاعر اور بت تراش۔ (1475 — 1564ء) کا وقار یا سماجی درجہ نہیں ملا۔ سنسکرت

کی روایتی کتابوں میں اس دور کے فنِ تعمیر و بت تراشی کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کی تردید ان نمونوں سے ہوتی ہے جو واقعی دست یاب ہوئے ہیں۔ کتاب کا مصنّف بالعموم برہمن ہوتا تھا لیکن ایک خوشنویس کاتب یا مسودات پر نقش و نگار بنانے کے علاوہ ایک فن کار تقریباً ہمیشہ ہی چھوٹی اور ناخواندہ ذات کا ہوتا تھا۔ مذہبی رواج اس بات پر مصر تھا کہ مورتیاں قدیم طرز کی ہوں لیکن سرپرست فطری طور پر یہ چاہتے تھے کہ ان کے دیوتا خواہ کتنے ہی بھدّے بنے ہوئے ہوں مگر خود ان کی ہی طرح اعلا ترین فیشن کے ملبوسات و زیورات سے آراستہ ہوں۔ ہندوستانی آرٹ کو محض آرٹ کے لیے قدر شناسی کرنا ایک جدید مذاق ہے جو بیشتر ہندوستانیوں نے غیرملکیوں سے سیکھا ہے وہی غیرملکی جو ابھی حالیہ زمانے تک اس آرٹ کو بھدّا، غیر مہذب اور دیسی کاری گری کہہ کر اس کی حقارت کرتے تھے۔

اب باقی رہا ادب جس کو ہندوستانیوں نے باقی رکھا اور اس کی اعلا خوبیوں کی بنا پر اسے اب بھی قیمتی سمجھتے ہیں۔ ستشوناگ یا موریہ عہد کی غیر مذہبی نگارشات اگر کبھی کوئی وجود رکھتی ہیں تو اب ان کے متعلق کوئی بھی علم نہیں ہے۔ ساتواہنوں کی تخلیقات میں سے صرف راجہ ہال کا مجموعۂ کلام باقی ہے۔ سنسکرت ادب پر مجبوراً بحث کرنی پڑ رہی ہے کیونکہ دوسری ہندوستانی زبانوں میں نگارشات کا سلسلہ اس زمانے کے بعد شروع ہوا جس سے اس کتاب کا تعلق ہے وادیِ سندھ میں جو کچھ بھی لکھا گیا یہاں ہمیں اس سے صرف نظر کرنا ضروری ہے کیونکہ قدیم مہروں پر کندہ اُن معدودے چند اور مختصر اساطیر کے علاوہ ابھی تک پڑھی نہیں جاسکیں باقی سب کچھ معدوم ہو چکا ہے۔ قدیم تامل کو بھی بحث سے خارج کرنا پڑتا ہے۔ ڈرامے کا آغاز واقعی قدیمی اور مذہبی نوعیت کا تھا۔ مجھے رگ وید کے کئی منتر ایسے ہیں کہ ان کو اجتماعی طور پر گانا ضروری ہے دو یا دو سے زیادہ اداکاروں کے ذریعہ ان کو پیش کرنا ہوتا ہے۔ سب سے زیادہ مشہور اُروشی اور پُروُروس کی کہانی ہے۔ قدیم ترین وید میں یہ اسٹیج کے ایک مکالمہ کی صورت میں نظر آتی ہے۔ قدیم دور میں افزائشِ نسل کے لیے ایک رسم ادا کی جاتی تھی جس میں ایک "اپسرا" کے ساتھ شادی کی مذہبی رسم (ہیروگیموس) کے بعد مرد کی قربانی کی جاتی تھی اس چیز کو یہاں ایک ڈرامائی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ وید میں مذکور پرورس بے سود جاں بخشی کی درخواست کرتا ہے۔ اُروشی اس التجا کو ٹھکرا دیتی ہے۔ رفتہ رفتہ نفسِ مضمون مہجور عاشقوں کے ایک رومان میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ قدیم افزائشِ نسل کی رسموں کی طرح سنسکرت ڈرامے میں مذہبی گیت اور رقص ایک

مستقل خصوصیت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہر ایک ڈرامے میں "ناندی" کی افتتاحی تقریر اور دعا کا لزوم یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہندوستانی اسٹیج کی کارگزاریاں "پر اسرار ڈراموں" سے شروع ہوئیں نثری مکالموں میں جو اشعار آتے تھے ان کے ساتھ ہمیشہ موسیقی بھی ہوتی تھی اور انھیں ایک غنائی تمثیل کے انداز میں گایا جاتا تھا۔ رقص بھی چلتا رہتا تھا اگرچہ اسٹیج کی جو ہدایت موجود ہیں ان میں یہ جگہ شامل نہیں۔ اجتماعی رقص کے علاوہ ڈرامے کے کردار فرداً فرداً مختلف جذبات کو ظاہر کرنے کے لیے روایات کے مطابق خاموش نقالی بھی کرتے تھے جس کے ذریعہ وہ موجودہ زمانے کے "کتھاکلی" کی طرح منہ سے کوئی لفظ کہے بغیر کہانی بیان کر جاتے تھے۔ ڈرامے کے لیے "ناٹیہ" کا لفظ بھی نقالی کے رقص کو ظاہر کرتا ہے۔ عام طور پر ڈرامہ رات بھر کا تماشا ہوتا تھا لیکن تھوڑے سے کھیل بھی ملے ہیں جو ممکن ہے دن کے وقت استعمال ہوتے ہوں۔

اس طرح کی ضمنی تفریحات ڈرامے کے اصل موضوع کے ساتھ رکھا جاتا تھا جو اکثر نظم رزمیہ ناول سے ماخوذ ہوتا تھا۔ ان تفریحات کی وجہ سے ایسے تماشائی بھی جمع ہو جاتے تھے جن کے لیے یہ ضرورت نہ تھی کہ اعلا سماجی طبقات کے لوگوں کی سنسکرت سمجھتے ہوں جو خود ان ڈراموں کے مصنف ہوتے تھے اور جن کے لیے یہ لکھے بھی جاتے تھے۔ ڈرامے کے اہم مرد کردار بڑی شستہ سنسکرت بولتے ہیں لیکن عورتیں اور ملازم صرف پراکرت بولتے ہیں۔ یہ سب کچھ اصل زندگی کی عکاسی تھی اب بھی الگ تھلگ مقامات پر شائستہ مردوں کی گفتگو ان کی عام طور پر غیر تعلیم یافتہ عورتوں اور پست تر درجے کے مردوں کی گفتگو سے اچھی خاصی مختلف ہوتی ہے۔ البتہ گھر پر اشراف و امرا گھر کے زیادہ جاہل افراد سے پراکرت میں بات چیت کرتے تھے جب کہ ڈراموں میں وہ اس معیاری زبان کی سطح تک نیچے اترنا کبھی گوارا نہیں کرتے تھے۔ بعد میں اسٹیج پر مقامی بولی کا استعمال ایک خالص روایت بن کر رہ گیا۔ سنسکرت کو سمجھنے والوں کے مقابلے میں بہت تھوڑے لوگ مردہ پراکرت کو سمجھتے تھے۔ مردہ اس لیے کہ بول چال کی زبانیں بڑی تیزی سے بدل رہی تھیں۔ نویں صدی میں راج شیکھر نے نسبتاً کم حصے سنسکرت میں لکھے اور مقررہ قاعدوں کے مطابق ان کا ترجمہ پراکرت میں کر دیا کیونکہ رواج اب اس سے زیادہ طاقت ور ہو چکا تھا۔

اگرچہ ڈرامائی تخلیق و ترکیب کے اس طریقے سے خالص منظوم ڈرامہ خارج ہے لیکن ڈراموں میں گیتوں کی لازمی موجودگی کا یہ مطلب تھا کہ ڈرامہ نگار کے لیے شاعر ہونا بھی لازم تھا۔ "مہذب" قسم کے ڈرامے کبھی بھی پوری طرح قدیم قبائلی اداکارانہ کھیلوں کی جگہ نہ لے سکے۔ ایسے ناٹک آج تک دیہات

کے میلوں میں ناچ گانے" تماشوں کی صورت میں نظر آتے ہیں اور ان کو اسی قسم کے گھومنے پھرنے والے چھوٹی ذات کے بھانڈ میراثی دکھاتے پھرتے ہیں جن کا کسی زمانے میں "ارتھ شاستر" کے شاہی گاؤں میں داخلہ ہی بند تھا جہاں تک معلوم ہو سکا ہے اوّلین شائستہ ڈرامے وہ تھے جو بدھ درباروں نے اپنی مخصوص سالانہ تقاریب پر پیش کیے تھے۔ ان کی تصدیق وسطِ ایشیا کے مسودات کے ٹکڑوں اور چینی زائرین کے بیانات سے ہوتی ہے۔ ان ڈراموں میں عام غیر مذہبی زندگی اور ساری پُت مو کلان۔ کتھ پ۔ جیسے کسی ہیرو کا قبولِ مذہب یا خود بدھ کا ترکِ دنیا وغیرہ کے واقعات کو اسٹیج پر تماشائیوں کے بڑے اجتماع کے سامنے پیش کیا جاتا تھا۔ چنانچہ سنسکرت کا پہلا ممتاز ڈرامہ نگار اور شاعر جس کا اب تک علم ہو سکا ہے۔ بدھ دھرم کا پیرو اشو گھوس ہے جس نے بعد کے ڈرامہ نگاروں اور شاعروں کے لیے ایک معیار قائم کر دیا۔ اسی نظم "سوندر نندا" جس میں اس نے بدھ کے سوتیلے بھائی کے بھکشو بن جانے اور دل شکستہ ہو کر اس کی خوبصورت بیوی کے مر جانے کا تذکرہ کیا ہے پوری وضاحت و تفصیل کے ساتھ اس شاہانہ شان و شوکت اور بے محابا عشق بازی کا نقشہ پیش کرتی ہے جسے سب بھکشوؤں کے لیے ترک کرنا لازم تھا۔ یقیناً تمثیلات کے اسی موضوع نے بدھ آرٹ کے دوسرے شعبوں کو وہ تحریک و داد فراہم کیا ہوگا جو اقبتا کی ایک شان دار دیواری تصویر میں ابھی تک باقی ہے۔ ایسی ہی ایک اور نظم بدھ کی زندگی" ہے جس میں مختلف لوگوں نے اضافے کیے ہیں کیونکہ اس کا چینی ترجمہ پورے طور پر سنسکرت متن سے نہیں ملتا۔ لیکن نظم کی اصل رُوح اشو گوس ہی کی ہے۔ اس کے لیے ڈرامے "شری پتر پراکرن" کے چند ٹکڑوں کے علاوہ) گم ہو چکے ہیں لیکن شاعرانہ تخلیقات کے مجموعوں میں اس کے نام سے جو بند پیش کیے گئے ہیں وہ ممکن ہے کہ اس کے کسی ڈرامے کے حصے ہوں جن کو اسٹیج کیا گیا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ بعد کے زمانے میں پالی عہد کے ولتن جیسے جو بھی شاعر ڈرامہ نگار گزرے ہیں ان کی تخلیقات میں سے اسی طرح کے متفرق چند بند باقی بچے ہیں اور کچھ نہیں۔ ڈرامے خواہ بدھ عقاید سے متعلق ہوں یا نہ ہوں بہرحال انھوں نے اسی طبقے کا رنگ اور انداز اختیار کیا جس کے لیے وہ لکھے گئے تھے۔ عشقیہ موضوعات (شرنگار) ان کی سب سے بڑی خصوصیت رہی۔ محبت کے باب میں ہندوستانی ادبی رسم و رواج تمام پابندیوں سے آزاد تھے۔ سنسکرت کے بدھ ڈرامے اپنی جگہ اتنے ہی بے تکے اور بے جوڑ ہیں جتنا کہ بدھ عبادت گاہوں کے درویشانہ وغیر متاہلانہ ماحول میں بیش بہا حسین و جمیل تصویریں اور سنگ تراشی کے شہوانی آرائشی نمونے۔ ان ڈراموں میں

ایک ایسے شاہی دربار کی جھلک ملتی ہے جس کا رجحان جاگیرداریت کی سمت تھا لیکن یہ چیز صرف اسی حد تک پیش کی گئی ہے جس حد تک اس عہد کی روایت اور اسٹیج کے دستور اجازت دیتے تھے۔

بھاس جو اب تک محض ایک محترم نام سمجھا جاتا تھا۔ کیرالا میں چند ڈراموں کی دریافت کے بعد چودہ صدی کے اوائل میں دوبارہ زندہ ہو کر سامنے آگیا ہے۔ ڈرامہ نگاری کے جو آداب اور دستور بعد کے زمانے میں متعین ہو گئے تھے ان کی اس نے پیروی نہیں کی چنانچہ ان ڈراموں کے اصل ہونے کے باب میں ابھی تک بحث جاری ہے۔ لیکن ڈرامہ نگار کی غیر معمولی ذہنی و تخلیقی قوت شک و شبہے بالا ہے۔ یقیناً اس کا بہترین ڈرامہ "واسودت کا خواب" (سوپن واسودتم) ہے جو کہ قدیم راجہ اُدیان کی رومانی گردش سے ماخوذ ہے۔ رانی واسودتا کو وزیر اطلاع اس پر راضی کر لیتا ہے کہ وہ آگ میں جل کر مر گئی ہے تاکہ اس کا پرستار راجا ایک اور سیاسی طور پر فائدہ بخش شادی کرنے پر رضامند کیا جا سکے جس سے وہ بصورتِ دیگر انکار کر دیتا۔ راجہ مسلسل طور پر اپنی گم شدہ رانی کے خوابوں میں غرق رہتا ہے جو کہ دراصل محل سرا کے اندر ہی ایک ملازمہ کے بھیس میں کام کر رہی ہے۔ ڈرامے کی چند دل دوز اور ناقابلِ فراموش عبارات یہ دکھایا گیا ہے کہ وہ کس طرح راجہ کے نیم بیدار خوابوں میں اس کے پاس آتی ہے لیکن اسے پورے طور پر جگانے کا حوصلہ نہیں کر سکتی۔ آخر میں سماج میں کثرتِ ازدواج کے رواج نے اس چیز کو ممکن بنا دیا کہ اس ڈرامہ کو ایک خوشگوار انجام پر ختم کیا جا سکے۔

تمام سنسکرت ادب میں اور غالباً تمام ہندوستانی ادب میں سب سے عظیم نام کالی داس کا ہے۔ اس کے سوانح حیات کے باب میں کچھ بھی علم نہیں لیکن یہ معلوم ہے کہ وہ بھاس کے بعد آیا اور اس نے جو کچھ لکھا وہ صرف گپت دربار اور غالباً اجین کے چندر گپت دوم (وکرما دتیہ) کے لیے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ اس کی شاعرانہ تخلیقات میں سے ایک "میگھ دوت" ہے جس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ کس طرح "قاصد سحاب" (میگھ دوت) ایک جلاوطن یکش (اچھے درجے کا دیوتا۔ مافوق الفطرت مخلوق) کا پیامِ محبت بہت دور اس کی فرقت زدہ محبوبہ تک لے گیا۔ اس سفر میں یہ سحاب (بادل) جن ہندوستانی قدرتی مناظر کے اوپر سے گذرا ان سب کی نہایت حسین تصویر کشی کی گئی ہے۔ خاندان رگھو "ارگھو دنش" میں رام کے اجداد کا ذکر ہے اور داستان نما بعض گپت فتوحات کا بھی تذکرہ ہے۔ نامکمل "کمار سمبھو" میں شیو اور پاروتی کے بیٹے سکند کی پیدائش کا حال ہے جو کہ ایک شیطان دِر کشس اکو مارنے کے لیے پیدا ہوا جس نے انسانوں

اور دیوتاؤں کو تنگ کر رکھا تھا۔ یہ تینوں منظومات اوزان والفاظ کے اعتبار سے فنی تکمیل کے بلند ترین شاہکار ہیں ان کے موضوع برہمنی ہیں اور رزم نامہ و پران سے ماخوذ ہیں۔ یہی حال کالی داس کے ڈراموں کے پلاٹ کا ہے۔ البتہ ڈرامہ "مالوکا اور اگنی متر" اس سے مستثنا ہے جو کہ خاندان شنگ کی تاریخ پر مبنی ہے اور اجین کے ذریعے گپت دربار سے تعلق ہے۔ اُروشی در پروروس کی کہانی کو کہ گراس نے انجام کار فانی راجہ اور لافانی جل پری کے رومان میں تبدیل کر دیا اور اپنے ڈرامے "وکرم اور اُروشی" کی شکل میں پیش کر دیا۔ ممکن ہے یہ عنوان اس وقت کے حکمراں گپت راجہ کی سمت ایک اشارہ ہو۔ ڈرامے کا کردار پروروس سورگ (بہشت) کے راجہ اندر کے ساتھ برابری سے پیش آتا ہے۔ ادب اور فن اسٹیج دونوں کے لحاظ سے اس کا جو اعلاترین کارنامہ تسلیم کیا جاتا ہے وہ "شکنتلا کی شناخت" ہے جس کا موضوع راجہ دشینت اور ایک نیم اپسرا شکنتلا کا ملاپ ہے۔ یہ کہانی مہابھارت کے رزم نامے سے لی گئی ہے لیکن محبت کے مناظر کا بیان حیرت انگیز طور پر تخلیقی و طبع زاد ہے۔ ہیرو (ایک بددعا کے زیر اثر اپنے حواس کھوکر) ہیروئن کو شناخت کرنے سے قاصر ہو جاتا ہے جوکہ دربار میں ایک لڑکے کو لے کر اچانک نمودار ہوتی ہے اور یہ دعوا کرتی ہے کہ یہ لڑکا اسی (راجہ دشینت) سے پیدا ہوا ہے۔ کالی داس انسانی احساسات و جذبات کو ایک بے مثالی قوت کے ساتھ متحرک کرتا ہے۔ صرف کالی داس ہی وہ شخصیت ہے جس کے بعد ثانوی راجہ بھوبھوتی کو دیا جا سکتا ہے جس کی تخلیق "اتر رام چرتر" (رام کی حیات مابعد) بھی رزم نامے سے ماخوذ ہے۔ اس کے ڈرامے "مالتی مادھو" میں ایسے عشاق کا ذکر ہے جنہیں نہایت خوفناک آزمائشوں میں سے گذرنا پڑتا ہے جن میں انسانی قربانی کے طور پر پیش کیے جانے کا امکان بھی شامل ہے۔ اس ڈرامے نے اسٹیج پر آکر یقیناً ناظرین کے دلوں کو ناقابل بیان حد تک ہلا دیا ہوگا۔ بھوبھوتی ایک برہمن اور اونچے درجے کا شاعر تھا اور غالباً آٹھویں صدی کے نصف اوّل سے متعلق ہے۔ حسب معمول اس کی اصل زندگی و در حیات کا کچھ پتہ نہیں۔ بہت سے دوسرے شعرا اور ڈرامہ نگاروں کی یاد اس سے بھی کم مواد کی بنا پر زندہ ہے یا تو محض ان کا نام معلوم ہے یا ایک آدھ بند جو کسی مجموعے میں باقی ہے یا کوئی اتفاقیہ ٹکڑا کسی کرم خوردہ مسودے سے نکلا ہے۔ ماگھ۔ بھروی اور دوسرے شعرا اس باب میں خوش نصیب ہیں کہ ان کی نمائندگی چند مکمل تصانیف سے ہوتی ہے جن کو اب بھی شوق سے پڑھا جاتا ہے۔ کمار داس کی تصانیف "جانکی ہرن" (سیتا کا اغوا) کو سیلونی زبان کے ایک لفظی ترجمے سے از سر نو مرتب کرنا پڑا جس کی تصدیق بعد

میں جنوبی ہند کے مسودوں سے ہوگئی۔ جن چند ناموں کا یہاں سرسری ذکر کیا گیا ہے صرف یہی مشہور مصنف نہیں تھے۔ مہاراجہ ہرش نے جس کا "ناگا نند" ڈرامے کا لکھنا اور اس میں خود ایک کردار کی حیثیت سے اداکاری کرنا پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کچھ اور ڈرامے بھی لکھے تھے جن میں سے دو اب بھی موجود ہیں۔ راج شیکھر کے ذہن پر نویں صدی کے آخر اور دسویں صدی کے شروع میں بھی روایت پرستی کا زبردست اثر تھا۔ وہ خود ایک متمول جاگیردار قسم کا زمیندار تھا اور بہت سے شعرا کا سرپرست تھا اس نے قدرے مصنوعی و غیر فطری ڈرامے سمجھے ہوئے اشعار فنِ شعر و سخن کے باب میں بہت سی تصنیفات پیش کیں۔ اس قسم کا شاندار اسلوبِ نگارش اس کے بعد زوال پذیر ہو گیا لیکن بالکل غائب نہیں ہوا۔ راجہ اور شہزادے آئندہ چند صدیوں تک نہ صرف شعرا کی سرپرستی کرتے رہے بلکہ خود بھی شعر و سخن میں طبع آزمائی کرتے رہے۔ پال دربار کے بہت سے شاعروں کے نام معلوم ہیں جن میں سے چند پال شہزادے بھی تھے۔ دھار کا راجہ بھوج باکمال مصنف بھی تھا اور سرپرست بھی۔ بارھویں صدی میں گاہڑوالس ایک اچھے شاعر شری ہرش کی کفالت کرتا تھا۔ اس نام کو راجہ ہرش کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ نل دمنتی کی محبت پر اس کی نظم اپنی قسم کی بہت عمدہ تصنیف ہے۔ شمال میں سنسکرت ادب اور ڈرامے کا قابلِ ذکر آخری مرکز بنگال کے راجہ لکشمن سین کا دربار تھا۔ جس کی سلطنت مسلمانوں کے ہاتھوں 1200ء تک تباہ ہو چکی تھی۔ اسلامی فتح یابی سے پہلے بھی اس کی حالت ایسی تھی جس میں انحطاط کی علامات صاف و صریح طور پر نمایاں ہیں۔

ایک ڈراما ایسا بھی ہے جو بذاتِ خود ایک صنف کی حیثیت رکھتا ہے۔ یعنی شودرک کی تصنیف "مٹی کی چھوٹی گاڑی" (مرچ کٹیکا) مصنف کے متعلق مانا جاتا ہے کہ وہ شاہی نسل سے تھا اور کسی سلسلے سے اس کا تعلق سات واہنوں کے خاندان سے تھا لیکن حسبِ معمول اس کے حقیقی حالات کچھ بھی معلوم نہیں۔ یہ ڈراما بھاس سے منسوب ایک نامکمل ڈرامہ کے مطابق ہے اور اسی کو آگے بڑھا کر اس کی تکمیل کرتا ہے لیکن اپنے موضوع کے انتخاب میں دربار میں زندگی اور رزمیہ واقعات کو نظر انداز کر کے رواج کی خلاف ورزی کرتا ہے۔ ڈرامے کا ہیرو چارودت ایک برہمن تاجر کارواں ہے جس پر مصیبت کا وقت آپڑا ہے۔ ہیروئن ایک متمول خوبصورت باکمال اور شائستہ طوائف وسنت سینا ہے جس کو حاصل کرنے کے لیے راجہ کا بد اطوار برادرِ نسبتی مسمی شکر ناکام کوشش کرتا ہے جو کہ مقامی گورنر بھی ہے۔ یہ اُجڈ بد معاش کئی بار ناکام ہونے کے بعد

آخرکار ہیروئن کا گلا گھونٹ ڈالتا ہے اور اس کو مردہ سمجھ کر چھوڑ جاتا ہے لیکن ہیرو پر اس کے قتل کا الزام لگاتا ہے۔ ڈرامے میں ایک ثانوی افسانۂ محبت بھی شامل ہے اور ایک انقلاب بھی جس کی قیادت ایک مقبولِ عام باغی کرتا ہے اور عین آخری وقت کامیاب ہو جاتا ہے۔ ہیروئن دوبارہ زندہ ہو جاتی ہے اور چارودت کو پھانسی کے تختے سے بچا لیا جاتا ہے۔ مختلف کرداروں نے جو پراکرت زبان بولی ہے اس میں جو بالائی اختلاف نظر آتے ہیں جو کہ اصل زندگی کے عین مطابق معلوم ہوتے ہیں بجز ایک غیر ضروری طور پر طویل بیانیہ عبارت کے جو وسنت سینا کی آسائش گاہ کی شان و شوکت سے متعلق ہے۔ یہ ڈرامہ تمام ڈرامائی وحدتوں کو قائم رکھتا ہے۔ حرکت و عمل کے ساتھ جذبات کو متوازن کرتا ہے۔ سوز و گداز کو مزاح کے ذریعہ نرم بنا دیتا ہے۔ اچھی اداکاری اور اسٹیج کرنے کا موقع عطا کرتا ہے اور اس کے باوجود پڑھنے میں بہت اچھا معلوم ہوتا ہے۔ یہ ان دو تصانیف میں سے ایک ہے جن کا کوئی بھی قابلِ حصول ترجمہ ہر اس شخص کو پڑھنا چاہیے جو حد سے زیادہ طویل وضاحتی حواشی کے بغیر قدیم ہندوستانی ادبیات کی امتیازی لطافت سے حظ اندوز ہونا چاہتا ہے۔

دوسری کتاب جس کی سفارش کی جاتی ہے وہ نثر میں ہے۔ اس کا نام "دس شہزادے" ہے اس کا مصنف ڈنڈن اسے نامکمل چھوڑ گیا اور اس میں کم سے کم دو اور مصنفوں نے اضافہ کیا ہے۔ قوت و جوش۔ کیف و لذت۔ تمام تر سماجی سطحات کی آگاہی۔ اوباشانہ اور رومانوی مہمات کی تمام اقسام حدود و ضبط میں جوشِ بیان اور اظہارِ جذبات اور نازک ظنز کے میدان میں سنسکرت کی کوئی کتاب اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ ڈنڈن جنوبی ہند کا رہنے والا تھا اور بہترین اندازہ کے مطابق وہ ساتویں صدی عیسوی کے اوائل میں گذرا ہے۔ ایک شاعر اور ایک قابل ادبی نقاد ہونے کے علاوہ وہ نثر نگاری کا ماہر اور اپنے زمانے کا واقعی ایک بہت بڑا پڑھا لکھا آدمی تھا۔ اس کی نثر میں ایک قباحت قطعی طور پر اسی وجہ سے ہے کہ سنسکرت پر اس کو مکمل قدرت حاصل تھی جس کی وجہ سے اس نے ایسے ضلع جگت یا ذومعنی الفاظ استعمال کر ڈالے جن کا ترجمہ نہیں ہو سکتا اس کے فوراً بعد ہی اس مرض میں کم درجے کے مصنف بھی گرفتار ہو گئے ایسی ہی نظیر ہندوستانی مصوری اور سنگ تراشی میں بھی ملتی ہے جہاں کہ تکنیک اور صناعی نے آرٹ (فن) کو تباہ کر دیا خود زبان کی ساخت و پائیدگی میں اس کی فطری کمزوری مضمر تھی۔ جیسا کہ پاتنجلی نے کہا تھا الفاظ ابدی و لافانی ہیں۔ کوئی شخص کمہار کے پاس جا کر اس سے ایک خاص قسم کا برتن بنانے کو کہہ سکتا ہے۔ کوئی شخص عالمِ صرف و نحو کے پاس یہ کہنے کے لیے نہیں جاتا کہ مجھے فلاں فلاں قسم کے لفظ بنا دے۔ "پدارتھ" کی اصطلاح "مادی شے" کے لیے مستعمل ہے۔

لیکن اس کا مفہوم ہوتا ہے "لفظ معنی"۔ تصوریت الفاظ کی ٹھوس شکل پاکر زبان بن جاتی ہے اور اگر نئے الفاظ نہ بنائے جا سکیں تو اہلِ قلم نے خود کو اس ذہنی تفریح سے محروم کرنا کبھی بھی گوارا نہیں کیا کہ پرانے الفاظ سے کر ان کے لاتعداد مرکبات بنا ڈالے اور ان کو نئے معانی پہنا دیے "برہمن" اور "اپنشد" جیسی کتابوں میں بہت سے الفاظ صرفی طریقے استعمال کیے گئے ہیں تاکہ قدیم مذہبی رسوم کی اصطلاحات سے کچھ نئے سہل پسندانہ معانی پیدا کیے جائیں۔ الٰہیات کے علما نے اگلا قدم یہ اٹھایا کہ ساری خارجی دنیا کو غیر حقیقی قرار دے دیا اور لفظ و معنی کے بعید از فہم و غامض نظریات میں الجھ گئے۔ اہلِ قلم اس شعبدہ گری میں پھنس گئے کہ سنسکرت زبان کی مخصوص ساخت و ترکیب سے فائدہ اٹھا کر کئی کئی مختلف معانی ایک ہی طویل مرکب لفظی سے پیدا کر دیں جس کے کئی طریقے سے ٹکڑے کیے جا سکتے تھے۔ ایسی تصنیفات کو پڑھنے یا لکھنے کے لیے لامحدود فرصت کی ضرورت تھی لیکن بارھویں صدی کے آخر تک اس قسم کا اسلوب و طرز سنسکرت تصنیفات کو پستی میں گرا کر ایک چلیپائی "معمّہ" کی ذہنی سطح تک لے آیا تھا۔ یہ اسلوب ایک اور عظیم مصنف بان نے قائم کیا تھا جس کی تصنیف "کادمبری" میں ایسے مرکب الفاظ ہیں کہ اس کے مطبوعہ ایڈیشنوں میں بعض اوقات ایک ایک لفظ کئی کئی سطور پر محیط ہے لیکن اس کے کمالِ فن کا یہ عالم تھا کہ خود اس کی کتاب کا نام ہی جو دراصل ہیروئن کا نام ہے اب ہندوستانی زبانوں میں "ناول" یا "رومان" کے معنی میں آنے لگا ہے۔ بانؔ مہاراجہ ہرش کے درباری شعرا میں شامل تھا۔ اس کی کتاب "حیاتِ ہرش" سنسکرت نثر کا ایک شاہکار ہے اگرچہ یہ ایک رومانی قسم کی سوانح عمری ہے جو متعین و صحیح تاریخی اور طبعی تفصیلات کی فراہمی کے لیے تقریباً کچھ بھی کارآمد نہیں تاہم اس میں اس آفت و مصیبت۔ خوف و دہشت اور وسیع تباہی و بربادی کی بے جا لفظی تصویریں پیش کی گئی ہیں جو خود اپنے ہی علاقہ میں ایک دوست فوج کی غارت گرانہ پیش قدمی کا نتیجہ تھی۔ اس سے قبل سوبندھو کی تصنیف "واسودتا" شاید کسی ایسی منزل تک پہنچی ہو جس کو "الف لیلوی" داستان گوئی کا روایتی معیار کہا جا سکے لیکن "کادمبری" نے سنسکرت نثر کو ایک ادبی ذریعۂ اظہار کی حیثیت سے ہلاک کر ڈالا۔

"بحرِ داستان" (کتھا سرت ساگر) کی جڑیں ان موریہ عہد کی کہانیوں پر قائم ہیں جو کوشامبی بہادر اور طوفانی راجہ اُدیان کے ارد گرد گھومتی ہیں۔ اس سلسلے کی کہانیوں کا ایک ضخیم مجموعہ گناڈھیہ نے پشاچی (بھوت پریت کی) زبان میں مرتب کیا تھا جس کو بعد کے ادیبوں نے اپنے لیے تخلیقی تحریک کا

فیضان کا سرچشمہ تسلیم کیا ہے۔ اب جب کہ وہ مجموعہ قطعی طور پر گم ہو چکا ہے تو خود اس مصنف اور اس مجموعے کے وجود سے ہی بعض اوقات انکار کیا جاتا ہے۔ بدھسوامن اور کشیمندر کی روایات قطعی طور پر تک بندی ہیں لیکن سوم دیو جین — 1075 عیسوی کے منظومات قدرے اونچی ادبی حیثیت کے ہیں گو کسی طرح یہ عظیم شاعری نہیں۔ کہانیوں کے مواد سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تاجروں اور دستکاروں نیز ادنیٰ ذات کے لوگوں کو خوش کرنے کے لیے لکھی گئیں تھیں۔ درباری گیت اسلوب کے برخلاف ان کہانیوں پر ساتواہن عہد کے شہری اور قصباتی مذاق اور پراکرت بھاشا کی چھاپ بالکل نمایاں ہے۔ ڈنڈن اور بان کو تخلیقی تحریک اسی کہانیوں کے مجموعے سے حاصل ہوئی جس میں فطری اور فوق الفطرت عناصر کو خاص ہندوستانی انداز میں سمو دیا گیا ہے۔ لیکن جو کہانیاں عالمی ادب میں ہندوستان کا بہترین معروف حصہ قرار دی جاتی ہیں وہ دراصل ایک دوسرے مجموعے "پنچ تنتر" کی کہانیاں ہیں یہ حکایات لقمان کے انداز کا ایک سلسلہ ہے جو کہ ان شہزادوں کی اخلاقی اصلاح کی غرض سے مرتب کیا گیا ہے جن کو کسی نصاب خواندگی کے پورا کرنے کی زحمت نہیں دی جا سکتی تھی۔ ان حکایات پر "ارتھ شاستر" کا اثر صاف ظاہر ہے۔ معروضہ راوی وشنو شرمن کو چانکیہ ہی کا ایک نمونہ سمجھنا چاہیے جس کا ذاتی نام بھی وہی تھا۔ یہ مجموعہ شامی اور عربی تراجم (کلیلہ و دمنہ) کی وساطت سے مغرب میں حکایات بلپائی کی صورت میں پہنچا۔

بجھنے سے پہلے ادب کا چراغ بڑی شان سے بھڑک اٹھا۔ آخری اعلا ترین ادبی کوشش جے دیو کی غنائی نظم "گیت گووند" ہے جو ڈرامے کی شکل میں پیش کی گئی ہے اور کرشن اور اس کی باطنی محبوبہ رادھا کے روحانی وصال سے متعلق ہے۔ اصل وابتدائی اسطور اور روایت کو جو نفس پرستانہ نوعیت کی تھی بلند تر دیا کیزہ تر بنا دیا گیا ہے اگرچہ قاری کو اس کا متن اب بھی بڑی حد تک عاشقانہ محسوس ہو سکتا ہے۔ نظم میں جو موسیقی کا جو رچاؤ ہے اس نے اس موضوع پر دوسری تمام کتابوں سے جے دیو کی اس تصنیف کو اعلا تر بنا دیا ہے لیکن یہ بات بھی ہے کہ جے دیو کی زندگی سین دربار کے ان دوسرے شاعروں سے بالکل مختلف طور پر گذری تھی جن کی صف میں وہ اپنی بعد کی زندگی میں تقریباً 1200ء میں شامل ہو گیا تھا۔ وہ ایک مفلس مگر ذہین برہمن نوجوان تھا اس نے اپنی ہی ذات کی ایک خوبصورت لڑکی سے والہانہ محبت کی اور انجام کار اسے جیت لیا۔ گویوں کی حیثیت سے وہ دونوں دیہاتی علاقے میں ناچتے گاتے پھرنے لگے۔ وہ لڑکی اس کے گیتوں پر رقص کرتی تھی جن کو وہ دیہاتی زبان میں اور اپنی مخصوص دھنوں میں تیار کرتا

تھا۔ اس کی کچھ دیسی ادبی نظمیں اور سنگیت کی دھنیں ابھی تک زندہ ہیں۔ ہو سکتا ہے گرو گرنت
گووند کا مسودہ پہلے عوام کی زبان میں تیار ہوا ہو اور بعد میں دربار میں پیش کرنے کے لیے اس کا ترجمہ

شکل 16۔ ہری ہر ایک متحدہ دیوتا جس کے داہنے نصف جسم میں شیو کی صفات ہیں اور بائیں طرف وشنو کی شکل موجود ہے۔ یہ بازار کے ایک دھو فوٹو گراف سے لیا گیا ہے۔ اس کو پوجا کرنے والے دھات یا پتھر کی بنی مورتیوں کے عوض استعمال کرتے ہیں۔ ہری ہر تقریباً دسویں صدی سے اور اس کے بعد مشہور تھا لیکن بڑے اور چھوٹے عام پجاریوں کے درمیان صفات کی واضح ہوئی مخالفت کو متحدہ جسمت میں بدل نہ سکا۔ اور یہی لڑائی شیو اور وشنو کے پوجنے والوں میں ایک مذہبی لڑائی بن کر ظاہر ہوئی۔

سنسکرت میں کر دیا گیا ہو۔ اس کے علاوہ جے دیو ویشنوی اصلاحات کے آغاز کی فالِ نیک لایا تھا۔
اصلاحات کی یہ تحریک ایک تلخ الہیاتی بحث کے لباس میں نمودار ہوتی ہے جو کہ شیو اور پاروتی کے سمارت
پیروکاروں اور ان ویشنوؤں کے درمیان ہوئی جو وشنو نارائن کی کسی شکل میں پوجا کرتے تھے بنگال
میں ویشنوؤں میں بہت بڑا نام چیتنیہ کا ہے (1486-1527ء) شنکر کے شیو پیروؤں
کے خلاف یہ تحریک راما نج (بارھویں صدی) کی بدولت جنوب میں نسبتاً قبل ہی ایک نازک صورت
اختیار کر گئی۔ یہ جھگڑا سر چشمول تک پہنچ گیا اور انیسویں صدی کے آخر تک چلتا رہا۔ اس معاملہ
کی اصلیت سے مذہب کا کس قدر کم تعلق تھا یہ بات صرف ایک ہی سادہ سے واقعہ سے ظاہر ہو جاتی
ہے۔ دونوں فریق نے مسلمانوں کی طرف سے چشم پوشی اختیار کی بلکہ ان کی وفادارانہ خدمت بھی کی
جنھوں نے بنگال کو فتح کیا تھا حالاں کہ یہ وہی حملہ آور تھے جنھوں نے تمام فرقوں کی مورتیوں کو توڑ
ڈالا اور مقدس جانوروں کو ذبح کیا خواہ وہ دوپائے تھے یا چارپائے تاکہ تمام برہمنی رسوم بے دردی
سے روند ڈالا جائے۔ یہ تحقیق ہو چکا ہے کہ پوشیدہ بنیادی کشمکش دراصل جن دو فریقوں میں تھی
ان میں ایک جانب تو بڑے بڑے جاگیردار امرا تھے جو شیو اور اس کی دیوی بیوی کی پوجا کرتے تھے
اور دوسری طرف سنگیت سبھاؤں کے وہ کمزور تر مگر زیادہ حوصلہ مند منتظمین تھے جنھوں نے کرشن
یا وشنو کی پوجا کو اختیار کیا تھا۔ ان دونوں دیوتاؤں کو "ہری ہر" کے روپ میں ایک کرنے کی مختصر
تحریک ناکام ثابت ہوئی اگرچہ اس سے بہت پہلے شیو اور پاروتی کا دوزوجی اتفاق اور دیوتاؤں
کی دیویوں کے شادیاں بھی اسی طرح کامیاب ہو چکی تھیں جس طرح بہت سے مذہبی فرقوں کو متحد
کرنے کے معاملہ میں تجسیم یا اوتار دھارن کا طریقہ کامیاب ہوا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس سے قبل
کے زمانے میں مذہبی امتزاج کے معنی ہوتے تھے زیادہ پیداوار خیز سماج جیسا کہ مثال کے طور پر چوپائی
اور غذا جمع کرنے والے عناصر کے اتحادِ مذہبی کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ یک جا ہو کر خوراک کی پیداوار کی
جانب راغب ہو گئے۔ اب اتنی کافی غذائی پیداوار نہیں تھی کہ سب کے لیے کفایت کر سکے۔ مختلف
مذہبی فرقوں کے اتحاد سے انجام کار کسی قسم کا معتد بہ اضافہ نہیں ہوتا تھا۔ اسی وجہ سے یہ تلخ و تیز
بحث شروع ہوئی۔ لیکن جب ویشنو زندگی کے نئے طریقے کا علم پہلے پہل عام ہوا تو لوگوں کی
یہ حالت ہوئی کہ پورے پورے دیہات کے باشندے فرطِ مسرت میں ناچنے لگتے تھے اور اس
مسرت کو دوسروں تک پہنچانے کے لیے اکثر اگلے گاؤں تک جاتے تھے۔ ہندوستانی دیہی زندگی
کی بہری بھول اکائیوں میں یہ ہیجان ایک معجزہ تھا جے دیو کی جنم بھومی کنڈولی گاؤں والے

اب بھی اس کا ہر سال اس کا یومِ ولادت گیت موسیقی اور رقص سے مناتے ہیں۔ اس کی وجہ اس کی یہ لاجواب نظم نہیں جسے صرف اہلِ علم ہی سمجھ سکتے ہیں بلکہ اور وجوہ ہیں خالص اور پاکیزہ حسن کا اس کو جو ذوق نصیب تھا وہ اس کو اپنے اس ذاتی علم سے حاصل ہوا تھا کہ عام زندگی میں ایسے حسن کی کتنی اہمیت اور ضرورت تھی۔

بے شمار ادبی مجموعوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جے دیو سے قبل کی صدی میں تخلیقی ادب کے سرچشمے آہستہ آہستہ سوکھ رہے تھے۔ کلاسیکی سنسکرت منظومات کا قدیم ترین معلومہ مجموعہ 1100ء کے نزدیک کسی بدھ وہار (غالباً (جلد اول) کے ایک برائے نام پیشوا نے مشرقی پاکستان (بنگلہ دیش) کے ضلع راج شاہی یا اس کے قریب کسی مقام پر مرتب کیا اس کو مجبوراً صرف نیپال اور تبت کے محفوظ مسودوں ہی سے مدون کرنا پڑا۔ اس قسم کے مجموعوں میں سب سے زیادہ امتیازی مجموعہ وہ ہے جس کو بھرتری ہری سے منسوب کیا جاتا ہے جو کہ ممکن ہے کسی زمانے میں واقعی ایک حقیقی زندہ انسان اور نمایاں اہمیت کا ایک نادار شاعر رہا ہو۔ یہ نئے انداز کی شاعری ذات پات اور سماجی دستور کے مقابلہ میں (فطری طور پر برہمنوں کی) مفلسی و بے بسی کی ترجمانی کرتی ہے۔ وہ دستور جن سے مفر کی کوئی صورت نہ تھی سوائے اس کے کہ کسی مقامی پردھانی میں شامل ہو جائے جس میں پہلے ہی سے اس قدر زیادہ لوگ شامل تھے کہ ایک نئے اضافہ کی گنجائش ہی نہ تھی یا پھر چھوٹے چھوٹے جاگیردارانہ قسم کے حکمرانوں کی مستبدانہ اور ذلیل کن سرپرستی میں رہنا گوارہ کریں۔ اس شعور نے کہ فطری جوہر استعمال کے بغیر ہی ضائع جا رہا ہے محرومی و مایوسی کی ایک نئی قسم کی شاعری کو جنم دیا، جو کہ عام طور پر ایجازی لطائف کی شکل میں پیش کی جاتی تھی۔ اس میں ہی کچھ پست تر متوسط طبقے کے اخلاق (رمیق) سے متعلق اور کچھ عاشقانہ اشعار بڑھا دیے جاتے تھے جن سے ایسی عیش پرستیوں کا ادبی اظہار ہوتا ہے جو فی الواقع شاعر کی دسترس سے باہر تھیں۔ نظم کے آخر میں وہ چیز پیش کی جاتی تھی جس کو ایسے حالات کا ناگزیر و لازمی انجام کہنا چاہیے یعنی کسی بعید مستقبل میں شاعر اپنی اس زندگی کو چھوڑ کر جو وہ فی الواقع بسر کر رہا ہے خیالی طور پر "ترکِ دنیا" کر لیتا ہے۔

ایسے ہندوستانی لوگ جو قدیم ادبیات عالیہ کا کچھ علم رکھتے ہیں اور مشینی اور دستکارانہ پیشوں کو اختیار کرنا پسند نہیں کرتے اب "بھرتری ہری" کی نوعیت کے اشعار اپنے طرزِ زندگی کی تائید میں فوراً ہی قدیم اقوال کے طور پر پیش کر دیتے ہیں۔ قدرتی طور پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا سنسکرت میں ایسی کوئی تصنیف نہیں تھی جس نے ہندوستانی کردار کی اسی طرح تشکیل

کی ہو جس طرح سروینٹیز کی تصنیف "ڈون کیوکزوٹ" نے اسپین کے اہلِ ادب پر اپنی مہر لگائی تھی۔ صرف ایک ہی کتاب ایسی ہے جو اس رتبۂ بلند کے نزدیک ترین درجہ تک پہنچتی ہے اور وہ ہے بھگوت گیتا "نغمۂ خداوندِ قدوس"۔ جسے مخفف کر کے محض گیتا کہتے ہیں۔ اگرچہ اس کی تصنیف کا زمانہ تیسری صدی کے اختتام سے پہلے بمشکل ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ لیکن اسے کرشن کی زبان سے ادا کیا گیا ہے اور "مہابھارت" کے بہت بے طول گرفتہ رزم نامہ میں داخل کر دیا گیا ہے۔ یہاں کرشن ایک مکمل مگر قدرے پیچیدہ فلسفیانہ قسم کے مذہبی اصول کا الوہی ترجمان نظر آتا ہے یہ اس دیوتا کے لیے ایک نئی حیثیت تھی۔ اس سے قریب ترین مماثلت رکھنے والا واحد معاملہ وہ ہے جس کا حوالہ چاندوگیہ اپنشد میں دیا گیا ہے جہاں دیوکی کا بیٹا کرشن سرسری طور پر رشی گھور آنگیرس کے ایک انسانی شاگرد کے روپ میں نظر آتا ہے لیکن اس کو کہیں بھی ایک مطلق دیوتا یا بانیِ دین کی حیثیت نہیں دی گئی۔

گیتا کی بنیاد جن واقعات سے ابھرتی ہے وہ اس طرح ہیں۔ پانڈوں کے ہیرو ارجن کو اپنے خویش و اقارب کی اس خون ریزی کے تصور سے جو عنقریب ہونے والی تھی اپنے اندر ایک شدید جذباتی تغیر محسوس ہوا اور دونوں فوجیں لڑائی کے لیے چلی ہی تھیں کہ اس نے اپنی کمان رکھ دی اس کے رتھ بان یدوؤں کے سیہ فام ہیرو (کرشن) نے (یہ عجیب بات ہے کہ یدو قبیلہ دوسری جانب سے لڑا) اُسے بڑی کامیابی سے اپنا فرض ادا کرنے پر آمادہ کیا۔ برادرکشانہ پند و نصیحت کا یہ سلسلہ سات سو سے زیادہ چست و مربوط بندوں میں پیش کیا گیا ہے جن کو اگر انتہائی تیزی سے بھی پڑھا جائے تو تقریباً تین گھنٹے درکار ہوں گے اور یہ اتنا وقت تھا کہ اس میں بڑی آسانی سے پوری لڑائی ہاری جا سکتی تھی۔ اب اپنے متعلق مطلق دیوتا ہونے کا اعلان کرتے ہوئے کرشن ہر ایک ہم عصر نظامِ فلسفہ کو خود اپنا نظام قرار دے کر اس کی تفسیر کرتا ہے لیکن ان صاف و شفاف اشلوکوں میں جن اصول عقاید کا خاکہ پیش کیا ہے ان میں سے کسی ایک کا بھی نام ظاہر نہیں کیا گیا۔ چونکہ یہ تمام آرا ایک ہی دیوتا کی ہیں اس لیے ان میں کوئی نزاعی کیفیت نہیں اگرچہ ویدک یگیہ اور عام سنسکاروں سے گریز ان طور پر استہزا کیا گیا ہے۔ پاکیزہ زندگی، عدم تشدد، خود غرضی و طمع کے ترک کی بہت زیادہ تعریف و توصیف کی گئی ہے۔ جب فطری طور پر حیرت و الجھن میں پھنس کر ارجن پوچھتا ہے "تو پھر آپ کیوں اس خونریزی کا مشورہ مجھے دیتے ہیں؟" تو دیوتا اس سیدھے سوال کو جواب سے محروم چھوڑ کر نہایت صفائی کے ساتھ اپنی تفسیر کے دوسرے کی طرف بڑھ جاتا ہے جس کا اجمال یہ ہے کہ جب کوئی نازک موقع آتا ہے تو ایک الوہی کردار اپنی اصل حقیقت کا انکشاف کر دیتا ہے

اور یہ دکھا دیتا ہے کہ تمام مخلوق کا خالق بھی وہی ہے اور تباہ کرنے والا بھی۔ یہ ساری کائنات، آسمان، زمین اور بہت پاتال کی متعدد دنیائیں اسی سے معمور ہیں۔ نیست کنندہ مطلق کی حیثیت سے اس نے ان دونوں طاقت ور فوجوں کے تمام افراد کو جو نبرد آزما ہونے والی ہیں پہلے ہی ہڑپ کر لیا ہے لہذا ارجن اگر بے تعصبی و سکون کے ساتھ اپنے کسی رشتہ دار کو مار ڈالے گا تو کوئی گناہ نہیں کرے گا۔ جب تک عشق دیوتا پر کسی کو یقین مطلق ہے اس وقت تک اس کے لیے یہ نعمت یقینی ہے کہ اس دنیا سے دور کسی اور زندگی میں انجام کار اس دیوتا کا وصل نصیب ہوگا۔ اگر ارجن نے یہ خالص ظاہری ورسمی اور علامتی لڑائی جیت لی تو اس کو اس دنیا میں بھی عالمگیر بادشاہت کی مسرتیں مزید انعام کے طور پر حاصل ہوں گی۔

یہ ہوا ہی مگر قدرے پریشان و منتشر پیام جس میں سنسکرت زبان کے فن تفسیر و بیان کی پوری قدرت کار فرما ہے اس لحاظ سے صحیح معنی میں ہندوستانی خصوصیت کا حامل ہے کہ اس میں ناقابل مفاہمت امور میں مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور شدید تضادات کو کسی زحمت و تکلیف کے بغیر نگل جانے کی قوت کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔ ایک دیوتاؤں کے دیوتا یا مطلق دیوتا کا انتخاب جو اس کی وسعت پذیر ذاتی پرستش کے زیر تقاضہ کیا جائے ایک ایسی ہی بے تکی بات جسے ہر قلیس "عہد نامۂ جدید کا ایک ماحصل ہے کہ اس کو تمام اہم یونانی فلسفیانہ تصانیف سے ہم آمیز کر کے خود اپنے ایک وجدانی مذہب و مسلک کے طور پر بیانگِ دہل پیش کر ڈالے۔ کرشن کا گوالنوں سے عشق و محبت کا کھیل کھیلنا، دیویوں سے راز و نیاز کرنا اپنے ماموں کی جان لینا اور "مہابھارت" کے رزم نامہ میں ہمیشہ بڑے مشورے دینا ایسی باتیں ہیں جن کے پیشِ نظر اس کی تلقین کردہ کسی بھی اخلاقیات پر مشکل ہی اعتماد پیدا ہو سکتا ہے واقعہ یہ ہے کہ اس عظیم تصنیف کو عوامی مقبولیت حاصل کرنے میں کچھ وقت لگا۔ خود اپنے دور میں بھی اس نے عظیم رزم نامے کی ترتیب و تدوین کرنے والے برہمنوں کے خاص مقصد کو پورا نہ کیا۔ چنانچہ اسی رزم نامے میں فتح کامل کے بعد اسی دیوتا کی زبان سے ارجن کے سامنے ایک بے کیف سا تتمہ "انوگیتا" کے نام سے پڑھا جاتا تھا۔ اس میں محض برہمنوں اور برہمنیت کی تعریف ہے۔ اب کوئی اسے پڑھنے کی تکلیف گوارا نہیں کرتا لیکن پہلی گیتا کا زور انجام کار بڑھتا ہی چلا گیا۔ اس کی سادہ سی وجہ عہد وسطیٰ کے سماج کی تبدیلی ہے

برہمن سانگ ایک برہمن کی جعلی تصنیف کا تذکرہ کرتا ہے جو ایک راجہ کو اپنے بیٹے کے

بھائیوں کے خلاف جنگ پر مشتعل کرنے کے لیے لکھی گئی تھی۔ سیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ضرور "گیتا" ہی تھی اور اس کو کسی طرح بھی برہمنیت کا ایسا جوہر نہیں سمجھا جاتا تھا جیسا کہ بعد میں سمجھا جانے لگا۔ پہلا ممتاز برہمن جس نے اسے استعمال کیا شنکر تھا (تقریباً 800 عیسوی) جس کی شرح (بھاشیہ) آج تک بھی معیاری ہے حالاں کہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ شیو کا پیرو تھا اور گیتا میں بڑی حد تک بدھ دھرم کی تلخیص ہے جو کہ بڑی ہنرمندی سے وشنو کے اوتار کی زبان سے ادا کی گئی ہے۔ اس کے حریف رہنما رامانج نے اسی گیتا سے جو تاثرات لیے وہ بالکل مختلف تھے۔ جنانیشور نے اس کتاب کو ایک شاندار مراٹھی منظوم تفسیر کی شکل میں بلندیوں سے اتار کر عوام تک پہنچایا۔ یہ نظم تیرھویں صدی کے آخر میں تصنیف ہوئی اور مراٹھی میں اس کی وہی حیثیت ہے جو اطالوی زبان میں اس کی ہم عصر مگر انتہائی متضاد "ڈیوائن کومیڈیا" کی ہے۔
موجودہ زمانے میں بھی تلک اور گاندھی نے گیتا سے خود اپنے مخصوص نتائج ان روحانی بنیادی اصولوں کے متعلق اخذ کیے جن کو وہ ہندوستانی قومی آزادی کی جدوجہد کے لیے ضروری سمجھتے تھے۔ اتنی کثیر تعداد میں مختلف قسم کے لوگ ایک ہی تصنیف سے اتنی مختلف رہنمائی حاصل کرتے رہے۔
اس کی بدیہی وجہ یہی ہے کہ اس میں ناقابلِ یقین حد تک متضاد خیالات ہیں اس کی پیشانی پر الوہی مہرِ تصدیق ثبت ہونے کی وجہ سے یہ وہ واحد قدامت پرستانہ کتاب بن گئی ہے جس کو ایسے نتائج تک پہنچنے کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا جو خود قدامت پرستی کے لیے بدمزہ تھے اس نے توہم پرستی کے عہد میں اظہارِ اختلاف کے جذبات کے چند آثار کو زندہ رکھا حالاں کہ خود اس نے ہی توہم پرستی کو فروغ دینے کے لیے اتنا کچھ کیا۔ لیکن اس کو یہ منصب سند و اقتدار کیوں حاصل ہوا جب کہ اس کا آغاز اس قدر تاریکیوں میں پوشیدہ ہی رہا ہے؟ تمام پُران ایسی تصنیفات ہیں جن کو کسی نہ کسی دیوتا کی زبان سے بلکہ کچھ کو تو خود کرشن کی زبان سے ادا کرایا گیا ہے لیکن ان میں سے کسی کو بھی ایسی طاقت حاصل نہ ہوئی — کیوں؟
گیتا کی غیر معمولی کامیابی کا باعث اس کا "بھگتی" کا نیا عقیدہ تھا یعنی ایک دیوتا کے ساتھ غیر متزلزل وفاداری قائم رکھنا اور اس دیوتا کے قدرے قابلِ اعتراض ذاتی اعمال نامہ کو اس وفاداری کی راہ میں حائل نہ ہونے دینا۔ یہ چیز جاگیردارانہ نظریات کی مکمل موافقت میں تھی۔ وفاداری ایک مضبوط زنجیر کی طرح غلام و سپاہی کو جاگیردار آقا کے ساتھ اور امیر و سردار کو بادشاہ کے ساتھ وابستہ کر دیتی ہے۔ یہ جاگیردارانہ سماج کی نظریاتی اساس ہے خواہ اس غلامانہ وفاداری کے

حقیقی انسانی مقاصد کتنے ہی بے روح اور کمزور کیوں نہ ہوں۔ یہی وہ وفاداری تھی جو اس جاگیردارانہ ہیئت
کی بنیاد میں مضمر تھی جس نے قدیم ترین باشندوں کے بہت سے رسم و رواج کو استحکام اور
قوت عطا کردی اور ان کو ایک ایسے ماحول میں پیوست کر دیا جس کو وحشیانہ نہیں کہا جا سکتا
تھا چنانچہ ارواح کو خوش کرنے کے لیے جو کہ ہرش کے باپ کو ایک لاعلاج مرض کے ذریعہ ہلاک
کر رہی تھیں درباری امرا نے منظرِ عام پر خود اپنے جسم سے گوشت کاٹ ڈالا۔ دکن کے گنگ اور تیجو
امرا اپنے راجہ کی عافیت و فلاح کی خاطر کسی دیوی یا دیوتا کے سامنے خود اپنا سر کاٹ کر بھینٹ
چڑھا دیتے تھے۔ اس بات کی تصدیق آٹھویں صدی سے لے کر آگے تک بے شمار کتبوں اور مجسموں
سے ہوتی ہے۔ بہت سے حلقہ بگوش اپنے اس پختہ ارادے کا اعلان کر دیتے تھے کہ وہ اپنے مالک کے
بعد ایک پل بھی زندہ نہیں رہیں گے۔ مارکو پولو نے بھی لکھا ہے کہ وہ اس چتا میں کود پڑتے تھے۔
جس میں ان کے آقا اور راجہ کی لاش جلتی تھی۔ اس بے جگر اقدام کو رسم ستی کی شاخ نہیں سمجھا
جا سکتا جس کے متعلق یہ تحقیق ہے کہ حکمراں طبقات میں روز افزوں کثرت کے ساتھ چھٹی صدی سے
چلی آ رہی تھی اور یونانی تذکروں کے مطابق اس کا سلسلہ ماضی میں عہدِ قبلِ تاریخ تک مل سکتا
تھا۔ جب کہ جاگیردارانہ نظام کے امرا کے ان افعال کا ایسا کوئی قدیم سلسلہ نہیں ہے۔ ہندوستانی
جاگیرداری کے تخریبی مرحلے کے عین آغاز پر شنکر وارد ہوا اور "گیتا" منتہائے عروج پر پہنچی۔ گیتا
کے تضادات یکسر ہندوستانی کردار رکھتے ہیں لیکن ہندوستانی کردار جاگیردارانہ عہد سے قبل
اپنے معروف و مخصوص سانچے میں نہیں ڈھلا تھا جب بارود کی ایجاد ارجن کی کمان کو اور بعد کے
نظام جاگیرداری کو نقشہ سے اڑا چکی تھی۔ تب بھی ہندوستانی دانشور یہ معلوم کرنے کے لیے
جبلی طور پر گیتا سے ہی رجوع کرتے تھے کہ بنکوں کمپنیوں کے حصوں ریلوں، دخانی جہازوں بجلی
فیکٹریوں اور ملوں کی اس نئی دنیا میں وطن پرستانہ ضروریات کو پورا کرنے کا کیا طریقہ ہو سکتا
ہے۔ جیسے جیسے ہندوستان اپنے جدید مسائل سے دست و گریباں ہوتا گیا ہے اس کتاب کا
وقار گھٹتا گیا ہے۔ گیتا کی جتنی عزت کی جاتی ہے اس سے کم پڑھی جاتی ہے۔ اور جتنی پڑھی
جاتی ہے اس سے کہیں کم سمجھی جاتی ہے۔ جب مادی حقیقت کی مضبوط گرفت پر مبنی ایک صاف
اور سلجھا ہوا فکر اس نوع کے مخلوط و مختلف العناصر خیالات کو برطرف کر دے گا تو اس کے بعد بھی
یہ تصنیف اپنے زورِ بیان اور مخصوص حسن کی بدولت کچھ نہ کچھ جمالیاتی حظ و کیف فراہم کرے گی۔

یہ آخری جملہ شاید پوری قدیم ہندوستانی ثقافت کی لوحِ مزار کے لیے کارآمد ہو سکتا ہے۔

حاشیہ زائدہ

علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کے شعبۂ تاریخ کی ایک حالیہ مگر تا حال غیر مطبوعہ تصنیف نے دو نہایت ضروری امور پر کافی روشنی ڈالی ہے۔ یعنی ہندوستان میں عصرِ آہن کی ابتدا اور وادیِ گنگا میں آریائی توسیع (یوپی میں) اترانجی کھیڑا کے مقام پر ہے۔ نور الحسن اور آر سی گوڑ کی زیرِ نگرانی جو کھدائی ہوئی ہے اس سے مٹی کے برتنوں کا ایک صاف واضح سلسلہ حاصل ہوا ہے جو ہستنا پور میں بی۔ بی لال کے کام کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ علی گڑھ میں میرے سامنے جو تشریحات کی گئیں اگر میں ان کو غلط نہیں سمجھا ہوں تو ان کھدائیوں میں دہا پہلے پہل رنگے ہوئے خاکستری برتنوں کے ساتھ ان تہوں میں نمودار ہوتا ہے جن کی تاریخ ریڈیو کاربن کے ذریعہ ایک ہزار ق۔ م یا اس سے قبل متعین ہوتی ہے۔ اس کے نیچے کالے اور لال رنگ کے برتن ہیں۔ جن کے ساتھ تھوڑا سا تانبا بھی ملتا ہے اور جن سے پہلے دھاتوں کے زمانے سے قبل کے ایک ایسی تہ بھی نکلی ہے جس کے برتنوں پر آہن آمیز مٹی سے ہلکا بادامی رنگ پھیرا گیا ہے۔ اس کے نیچے قدرتی مٹی ہے جسے کبھی ہٹایا نہیں گیا ہے۔ اس کی ایک ممکن توجیہہ یہ ہے کہ ہلکے بادامی رنگ کی آہن آمیز مٹی سے پتے ہوئے برتن جن کو قدرے ناقص طور پر تپایا گیا ہے اور جو ایک ایسی موٹی منتشر تہ میں جمع ہیں جس میں نہ تو چولھے ہیں اور نہ فرش دراصل بہ تو پائی لوگوں کی موسمی قیام گاہوں میں سے آئے ہیں۔ سیاہ سرخ برتن زیادہ گھٹتے ہوئے پیوستہ رقبہ پر پائے جاتے ہیں اور انسانوں کی ایک زیادہ مستقل آبادی کے مظہر ہیں جن کی موجودگی نے ابتدائی قسم کے برتنوں کا سلسلہ روک دیا اور وہ دفعتاً کسی درمیانی بے مصرف ذخیرے کے بغیر ہی ختم ہو جاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ دوسرے ذخیرے والے لوگ شمالی راجستھان کے ان لوگوں سے کچھ رشتے اور تعلقات رکھتے ہوں جو ان کی ہی طرح تھے۔ لیکن آریوں نے جہاں بھی گئے وہاں کی مٹی کے برتن بنانے کی کاریگری کو سیکھ لیا۔ رنگے ہوئے خاکستری برتنوں کو "پورو برتن" کہنا چاہیے۔ لوہے سے ان کا تعلق بہت نمایاں ہے۔ یہ نئی دھات خاصی بڑی مقدار میں پائی جاتی ہے جو زمین کی مستقل صفائی اور حقیقی زراعت کی مظہر ہے۔ مزید برآں اس دھات کی بڑھتی ہوئی مقدار نے رنگے ہوئے برتنوں کو بڑی تیزی کے ساتھ استعمال سے خارج کر دیا اور ان کی جگہ سادہ اور زیادہ کارآمد برتنوں کا رواج دیا۔ یہاں سے آگے بڑھ کر حالات تیزی کے ساتھ تاریکی دور میں داخل ہو جاتے ہیں لیکن

زیادہ قطعی نتائج تک پہنچنے سے پہلے وسیع پیمانے پر اثریاتی تحقیق اور مفصل حالات کی اشاعت ضروری ہے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ علی گڑھ کی جماعت نے مختلف علاقوں کا جو جائزہ لیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مغربی اتر پردیش (ضلع ایٹہ) میں اور بھی کئی جگہ اسی ساخت کے ذخیرے موجود ہیں لہذا، جو نتائج یہاں بیان کیے گئے ہیں وہ ایک ہی جگہ کے لیے محدود نہیں ہیں۔

ہماری مطبوعات

جدید سیاسی فکر	سید انوار الحق حقی / ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی	14/25
جدید ہندوستان کے معمار	آئی۔ سی۔ ایچ۔ آر / ڈاکٹر قیام الدین احمد	14/-
جغرافیہ کی ماہیت اور اس کا مقصد	ایس۔ ڈبلیو وولرج / انیس احمد صدیقی	19/-
جدید ہندوستان کے سماجی و سیاسی افکار	ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی	47/-
اورنگ زیب کے عہد میں مغل امراء	محمد اطہر علی / امین الدین	28/-
بادشاہ	میکاولی / ڈاکٹر محمود حسین	14/-
برطانیہ کا دستور اور نظام حکومت	محمد محمود فیض آبادی	36/-
تاریخ آصفی	مرزا ابو طالب / ڈاکٹر ثروت علی	10/-
تاریخ اور سماجیات	عائشہ بیگم	10/50
اسلامی تہذیب و تمدن	عماد الحسن آزاد فاروقی	14/-
اسلامی سماج	ریوبن لیوی / ڈاکٹر مشیر الحق	60/-
اکبر سے اورنگ زیب تک	ڈبلو ایچ مورلینڈ / جمال محمد صدیقی	21/50
البیرونی کے جغرافیائی نظریات	ڈاکٹر حسن عسکری کاظمی	11/-
تاریخ فلسفہ سیاسیات	پروفیسر محمد مجیب	18/-
تاریخ ہندی فلسفہ	ایس۔ این داس گپتا	12/50
تحریک آزادی ہند	ظہور محمد خاں	2/25
تحریک خلافت	قاضی محمد عدیل عباسی	65/-
قدیم ہندوستان میں شودر	ڈاکٹر رام سرن شرما / جمال الدین محمد صدیقی	14/50
مہاتما گاندھی	بی۔ آر۔ نندا / علی جواد زیدی	60/-
مغلیہ سلطنت کا عروج و زوال	ڈاکٹر ریاض احمد خاں شیروانی	37/-
مغل دربار کی گروہ بندیاں اور ان کی سیاست (دوسری طباعت)	ڈاکٹر ستیش چندر / ڈاکٹر قاسم صدیقی	22/-

فسانۂ آزاد (جلد سوم، حصۂ اوّل)	رتن ناتھ سرشار / امیر حسن نورانی	67/50
فسانۂ آزاد (جلد سوم، حصہ دوم)	رتن ناتھ سرشار / امیر حسن نورانی	67/50
فسانۂ آزاد (جلد چہارم، حصۂ اوّل)	رتن ناتھ سرشار / امیر حسن نورانی	50/-
فسانۂ آزاد (جلد چہارم، حصۂ دوم)	رتن ناتھ سرشار / امیر حسن نورانی	50/-
فکر و تحقیق (۱) جنوری تا جون 1989	قومی اردو کونسل	15/-
فکر و تحقیق (۲) جولائی تا دسمبر 1989	قومی اردو کونسل	15/-
فکر و تحقیق (۳) جنوری تا جون 1990	قومی اردو کونسل	15/-
فکر و تحقیق (۴) جولائی تا دسمبر 1990	قومی اردو کونسل	15/-
فکر و تحقیق (۵) جنوری تا جون 1992	قومی اردو کونسل	20/-
فکر و تحقیق (۶) جولائی تا دسمبر 1992	قومی اردو کونسل	20/-
فکر و تحقیق (۷) جنوری تا جون 1997	قومی اردو کونسل	30/-
فکر و تحقیق (۸) جولائی تا دسمبر 1997	قومی اردو کونسل	30/-
آہنگ و عروض	ڈاکٹر کمال احمد صدیقی	18/-
املانامہ	مرتب: پروفیسر گوپی چند نارنگ	9/-
اردو تصویری لغت	شیاملا کماری / ڈاکٹر علی وفا فہمی	30/-
اردو صرف و نحو	ڈاکٹر اقتدار حسین خاں	16/-
اردو افعال	سونیا چرنیکوا	24/-
اردو املا (دوسری طباعت)	رشید حسن خاں	زیر طبع
اردو انسائیکلوپیڈیا (حصۂ اوّل)	پروفیسر فضل الرحمٰن	300/-
اردو انسائیکلوپیڈیا (حصۂ دوم)	پروفیسر فضل الرحمٰن	450/-
اردو انسائیکلوپیڈیا (حصۂ سوم)	پروفیسر فضل الرحمٰن	450/-
اسکول لائبریری	سید حسین رضا رضوی	20/-

ایلیس آئینہ گھر میں	لیولیس کیرل / ڈاکٹر عبدالحی	12/-
بابر نامہ	ڈاکٹر محمد قاسم صدیقی	12/-
باتیں کرنے والا غار	دولت ڈونگاجی / رائے کے لونگیا	3/50
باپو اور بچے	پی۔ ڈی۔ ٹنڈن / تاجور سامری	2/25
بچوں کے حالی	صالحہ عابد حسین	3/75
بچوں کے ڈرامے	اظہر افسر	10/50
بچوں کی مسکان	سیدہ فرحت	3/75
بچوں کی نظمیں	جگن ناتھ آزاد	5/-
بچوں کے نہرو	ایم چیلاپتی راؤ / پریم نارائن	7/50
بکری دو گاؤں کھا گئی	م۔ ندیم	9/-
بگلا اور کیکڑا	الکا شنکر	7/-
بوڑھیا اور کوا	شنکر	7/50
بے زبان ساتھی	وکیل نجیب	10/-
بیربل کی شوخیاں	ثریا جبیں	8/-
بے زبانوں کی دنیا	حیدر بیابانی	18/-
پتنگ کی کہانی	غلام حیدر	4/50
چراغ کا سفر	سید محمد تونگی	1/50
چڑیا اور راجہ	مدھو ٹنڈن / انل ویاس	7/-
چڑیاں	سلطان آصف	3/-
چلو چاند پر چلیں	جے پرکاش بھارتی / ڈاکٹر محمد یعقوب عامر	5/-
چندا ماما کے گاؤں میں	قاضی مشتاق احمد	5/-

وفادار نیولا	شنکر	7/-
ہری اور دوسرے ہاتھی	شنکر / پریم نارائن	6/-
ہمارا سنیما	پریم پال اشک	10/-
ہمارا قومی گیت	سید محمد ابراہیم فکری	10/-
ہماری لوک کہانیاں	پریم پال اشک	18/-
ہمارے ٹیگور	صفدر حسین	8/50
ہمارے جانباز	پریم پال اشک	13/-
ہمالیہ کے بنجارے	شیام سنگھ ششی	6/50
ہندوستان کی آبادی	محمد ابوذر	8/75
ہندوستان کی بزرگ ہستیاں (حصہ اوّل)	صفدر حسین	15/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ اوّل)	کلیم الدین احمد	400/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ دوم)	کلیم الدین احمد	600/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ سوم)	کلیم الدین احمد	600/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ چہارم)	کلیم الدین احمد	600/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ پنجم)	کلیم الدین احمد	600/-
جامع انگریزی اردو لغت (حصہ ششم)	کلیم الدین احمد	600/-
توضیحی لسانیات	ایچ، ایل، گلیسن / عتیق احمد صدیقی	23/-
چندر دیو	ایم تبار / کشور سلطان	3/-
حاتم طائی کا قصہ	مرتب: ڈاکٹر نورالحسن نقوی	13/-
حالی	صالحہ عابد حسین	4/-
حرف حرف نظم	وقار خلیل	5/-